Suwito NS

Eko-Sufisme

Konsep, Strategi, dan Dampak

STAIN PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI

PURWOKERTO – INDONESIA

EKO-SUFISME

Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan pada Jamaah Mujāhadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Jogjakarta

Disertasi

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Doktor Kajian Islam

Oleh

Suwito NS
073.00.0.0201.0022

Promotor:
Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer
Prof. Dr. Hadi S. Ali Kodra, MA.

SEKOLAH PASCASARJANA (PPs)
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2010

Abstract

This dissertation explored the dimension of Islamic Mysticism (*tasawwuf*) in relation to the effort of environment preservation. The Sufi environmental ethics of *Ilmu Giri* and the *Jama'ah Aolia* with their implementation are explored and served to be the entry point of this discussion. This is a field research where the primary sources are data in relation to 1) the teaching, 2) the understanding of the teaching, 3) the practice (the praxis side as a manifestation of the awareness), 4) the transfer process of values, knowledge, skills, and 5) the impact on ecology, social, economy, and pedagogy of the Jama'ah. The data were read using sociological approach. Deep interview, participatory observation, Focus Group Discussion, and documentation are the main technique in data gathering. The collected data were then analyzed using a technique of triangulation and comparison.

This dissertation found that in Eco-sufism there is a dynamic process within human spiritual leading to win the natural process for the safety of himself and his environment. The self dynamism process in Eco-sufism takes the integrative style namely theo-centrical humanistic (*al-insānī al-rabbānī*). Self dynamism moves from the egoistic zone (self-centric) to the communal zone (communalistic) that is togetherness in terms of divine, humane, and universe. (*Ilāhiyah, insāniah, and alāmiyah*). This means, that human behavior should satisfy (approved by God) and orientated towards the safety (*islām*) to the universe that consists of 1) fellow human (*al-nās/mujtama'*) and *bī'ah* (*jamādāt*, *nabātāt*, and *hayawānāt*).

The above conclusion contributes the theoretical discussion on environmental ethics. There are, at least, three schools on environmental ethics. *First*, White Jr. (1967), Toynbee (1967), Moncrief (1970), Miller (1972), Ikeda (1974), Keith Thomas (1983) stated that environmental crisis is due to the worldview of the monotheism religion that claims that universe was made for human. Consequently, human possess unlimited authority and privilege. The anthropocentric school can also be traced from the works of Gunn (1969), Shepard (1969), and McKinley (1969). *Second*, ecocentrism believes that God cerate human being for the universe. This view is supported by Callicott (1969), Leopold (1970), Rolston (1988). They are also supported by activists from animal liberation; Singer, Regan, Frankena and Vanderveer (1979), Mies and Shiva (1993), Melor (1996), Salleh (1997). *Third*, Deep Ecology is the group that tries to integrate the aspects of religion and environment (eco-spirituality). For them, human beings are part of the universe and the Universe is sacred and pure. This view is supported by Naes, Berry (1995) in Nasr (1996), Sponsel (1998), Tucker & Grim (2001), Mujiyono (2001), Izz Dien (2003), Gottlieb (2006), and Tall (2008).

This dissertation is closer to that of the third view enriched with various of findings. The orientation toward self safety can be directed towards more positive and better impact to the environment if the ego itself tries to harmonize itself to the God, the fellow human beings, and the universe.

ملخص البحث

تدرس هذه الأطروحة المجال الروحي (التصوف) الإسلامي وعلاقته بالمحافظة على البيئة. وتتمحور هذه الدراسة في استقصاء أخلاقيات البيئة عند جماعة "علم جيري" وجماعة "أولياء" وتطبيقها في المحافظة على البيئة. وتعتبر هذه الدراسة دراسة ميدانية مصادرها الرئيسية هي البيانات المتصلة بالتعاليم، وفهمها، والعمل بـــها (الممارسات العملية باعتبارها تجسيدا للوعي)، وعملية تحويل القيم، والمعرفة، والمهارات، وآثارها البيئية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية في الجماعتين. وتمت قراءة البيانات بمدخل اجتماعي. والأساليب الأساسية المتبعة لجمع البيانات هي المقابلة المتعمقة، والملاحظة بالاشتراك، والمناقشة الفئوية المركّزة، والدراسة الوثائقية. وانتهج الباحث في تحليل البيانات التي تم جمعها أسلوب التحليل الثالوثي والمقارن.

اكتشفت هذه الدراسة أن في الصوفية ذات الاتجاه البيئي عملية ديناميكية في نفس الإنسان غايتها التغلب على عملية طبيعية لإنقاذ النفس والبيئة. وعملية ديناميكية النفس في الصوفية ذات الاتجاه البيئي تدل على الطابع التكاملي، وهو الإنساني الرباني. وهذه الديناميكية النفسية تتحول من مجال متمركز في الأنانية إلى مجال مشترك هو الطابع الجماعي، وهو المعية الإلهية والإنسانية والطبيعية. ويعني ذلك أن سلوك الإنسان لا بد من أن يبتغي وينال مرضاة الله، ويسير على سبيل الإنقاذ والتسليم (الإسلام) في الكون المتكون من الإنسان والمجتمع والبيئة (الجمادات والنباتات والحيوانات).

وهذه النتيجة تثير جدالا نظريا في أخلاقيات البيئة. فثمة على الأقل ثلاثة مذاهب في أخلاقيات البيئة. أولا مذهب وايت ج ر. (1967)، وطوينبي (1967)، ومونكريف (1970)، وميللر (1972)، وإيكيدا (1974)، وكيث طوماس (1983) القائلين إن أزمة البيئة نتيجة وجهة النظر لأديان التوحيد القائلة إن الكون خلقه الإنسان. ومن هنا فإن للإنسان سلطة غير محدودة حقوقا ممتازة. وهذا المذهب الإنساني التمركز يتمثل في آراء جانن (1969)، وصفارد (1969)، وماك كنلي (1969). وثانيا مذهب التمرك البيئي القائل إن الله خلق الإنسان للكون. ونادى بـــهذا الرأي كاللكوت (1969)، وليوبولد (1970)، وروليتون (1988). وهذا الرأي أيّده الناشطون في حقوق الحيوانات من أمثال سنجير، وريجان، وفرانكينا، وفاندر فور (1979)، وميس وصيوا (1993)، وميلور (1996)، وصالح (1997). وثالثا مذهب علم البيئة العميق، وهو عبارة عن فئة تحاول الجمع بين روحانية الدين وروحانية البيئة. ورأوا أن الإنسان جزء من الكون، والكون مقدس. وهذا الرأي نادى به نايس، وبرري (1995) في كتاب لنصر (1996)، وسبونسل (1998)، وتاكر وجريم (2001)، وموجيونو (2002)، وعز الدين (2003)، وجوتليب (2006)، وتال (2008).

وهذه الأطروحة تؤيد الرأي أو المذهب الثالث بعدّة أنواع من الاكتشافات. والاتجاه إلى سلامة النفس يمكن توجيهه إلى ما هو أكثر إيجابية وتأثيرا فعالا في البيئة، إذا كانت النفس أو الأنانية تحاول تنسيق النفس مع الإله وبني الإنسان والكون. والله أعلم.

Abstrak

Disertasi ini mengkaji dimensi spiritualitas Islam (tasawuf) kaitannya dengan upaya pelestarian lingkungan. Etika lingkungan sufi Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' dan implementasinya dieksplorasi dan dijadikan pintu masuk kajian. Disertasi ini termasuk penelitian lapangan *(field research)* yang sumber utamanya adalah data-data yang terkait dengan 1) ajaran 2) pemahahan tentang ajaran, 3) amalan (langkah praxis sebagai wujud kesadaran), 3) proses *transfer of values, knowledge, skills,* serta 4) dampak ekologis, sosial, ekonomi, serta pedagogis pada jamaah. Data-data tersebut dibaca dengan pendekatan sosiologis. Wawancara mendalam, observasi terlibat, *Focus Group Discussion,* dan dokumentasi merupakan teknik utama dalam penggalian data. Data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan menggunakan teknik triangulasi dan komparasi.

Disertasi menemukan bahwa dalam eko-sufisme terdapat proses yang dinamis pada diri manusia yang tujuan akhirnya cenderung memenangkan proses alamiah untuk keselamatan diri dan lingkungannya. Proses dinamika diri dalam eko-sufisme bercorak integratif, yakni humanistik-teosentris *(al-insānī al-rabbānī).* Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni kebersamaan secara ilahiyah, insaniyah, dan alamiyah. Artinya, prilaku manusia harus memuaskan (mendapat ridha) Tuhan dan berorientasi membuat selamat *(islām)* pada semesta alam, yang terdiri 1) manusia lain *(al-nās, mujtama')* dan *bī'ah (jamādāt, nabātāt,* dan *hayawānat).*

Kesimpulan di atas menambah ramai perdebatan teoritik tentang *environmental ethics.* Paling tidak, telah ada tiga madzhab etika lingkungan. Pertama, White Jr. (1967), Toynbee (1967), Moncrief (1970), Miller (1972), Ikeda (1974), Keith Thomas (1983) mengatakan bahwa krisis lingkungan diakibatkan karena *wordview* agama monoteis yang mengatakan bahwa alam diciptakan manusia. Dengan demikian, manusia mempunyai otoritas yang tidak terbatas dan hak istimewa. Madzhab antroposentris juga dapat dilacak pada Gunn (1969), Shepard (1969) dan McKinley (1969). Kedua, *ecocentrism* mengatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia untuk alam semesta. Pendapat ini diusung Callicott (1969), Leopold (1970), Rolston (1988). Mereka disupport oleh aktivis hak-hak hewan *(animal liberation* Singer, Regan, Frankena and VanderVeer (1979), Mies and Shiva (1993), Melor, (1996), Salleh (1997). Ketiga, Deep Ecology yakni kelompok yang mencoba memadukan aspek spiritualitas agama dengan lingkungan *(eco-spirituality).* Bagi mereka, manusia bagian dari alam dan alam adalah suci dan sakral, seperti Naes, Berry (1995) dalam Nasr (1996), Sponsel (1998), Tucker & Grim (2001), Mujiyono (2002), Izz Dien (2003), Gottlieb (2006), Tal (2008).

Disertasi ini lebih dekat dengan pendapat ketiga dengan beberapa variasi temuan. Orientasi pada keselamatan diri dapat diarahkan secara lebih positif dan berdampak baik pada lingkungan, jika diri/ego tersebut mencoba mengharmonikan diri pada ilahi, sesama, dan alam semesta.

KATA PENGANTAR

Al-ḥamd li Allāh rabb kulla syay', *wa-rabb li al-'ālamīn*. Seluruh puja dan pujiku kuhaturkan padaMu, wahai pengobar rasa rindu. Pelita jiwa yang *asyīq makhsyūq* dalam keheningan malam. *Wa-ṣallallāhu 'alā ḥabībina Muḥammad, asyrāf al-anbiyā'*.

Disertasi ini berjudul *Eco-Sufisme di Indonesia* (Studi tentang Ajaran, Amalan, dan Dampak pada Jamaah Ilmu Giri Bantul & Jamaah Aolia' Panggang Jogjakarta) merupakan salah satu tugas akhir dari Program Doktor (S.3) Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Penelitian ini dilatarbelakangi keresahan penulis berkaitan dengan krisis lingkungan global yang terjadi pada akhir-akhir ini. Di sisi lain, agama justru dituduh oleh kelompok eko-sentris radikal yang mengatakan bahwa kerusakan lingkungan disebabkan karena ajaran-ajaran agama.

Ajaran agama bersifat elusif dan simbolik yang dapat dipahami secara kurang tepat oleh penganutnya yang menyebabkan ajaran-ajaran itu kurang membumi dan terkesan kurang ramah terhadap lingkungan. Ilmu Giri Imogiri Bantul dan Jamaah Aolia' Panggang dijadikan pintu masuk dalam mengarungi diskursus etika lingkungan (*environmental ethics*).

Selesainya penelitian ini tentunya tidak lepas dari bantuan berbagai pihak, baik secara moral, material, maupun metodologis. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada kepada Prof. Dr. Komarudin Hidayat, M.A, Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti Program Doktor (S.3) di lembaga yang di pimpinnya.

SPS UIN JAKARTA

Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A, beserta seluruh pengelola Sekolah Pascasarjana (PPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (Prof. Suwito, MA, Dr. Fuad Jabali, MA, Dr. Yusuf Rahman MA) yang telah memberikan arahan, bimbingan, dan penguatan metodologis bagi penyempurnaan disertasi ini. Penulis ucapkan *Jazakumullah aḥsan al-Jazā'.*

Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer dan Prof. Dr. Hadi S. Ali Kodra, Promotor disertasi ini, serta para penguji Prof. Dr. R. Mulyadhi Kartanegara, MA, Prof. Dr. M. Bambang Pranowo, MA, Dr. Akhyar Yusuf, MA, Dr. Fuad Jabali, MA, yang dengan ketulusan dan keikhlasannya telah meluangkan waktu dan kesempatan dalam rangka mengarahkan dan membimbing penulisan disertasi hingga selesai, *Jazākumullāh aḥsan al-Jazā'*, *bārakallah lakuma.*

Dr. A. Luthfi Hamidi, M.Ag, Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto beserta para Pembantu Ketua (Drs. Rohmad, M. Pd., Drs. H. Ansori, M. Ag, Dr. Abdul Basit, M. Ag) yang telah memberi motivasi dan kesempatan sekaligus izin pada penulis untuk studi lanjut mengikuti Program Doktor di Sekolah Pascasarjana (PPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. *Dumateng* Drs. H. Khariri Shofa, M. Ag., terima kasih atas supportnya.

Kolega-kolega tercinta saya Mas Abdul Wachid BS, Dr. Naqiyah, M. Ag, Dr. Moh. Roqib, Ridwan, M. Ag., Darsito, S.Sos, Ryan, Wahyu Choerul Cahyadi dan Sulfiyani terima kasih bantuannya, semoga menjadi amal baik dan selalu mendapatkan keberkahan setiap saat. Demikian juga para informan saya KH. Nasruddin Anshori Ch, Mbah Benu, Mas Roby Mustofa, Pak Pairan dan Ibu, Pak Sutardi, Pak Dukuh (Nardi), Mas Wardoyo, Pak Ngadino, Mas Muhafid dan lain-lain yang tidak saya sebutkan satu persatu, *Jazākumullah aḥsan al-Jazā'.*

Ida Novianti istriku, serta putri-putraku Mazaya Conita WP, Corry Aina WP, serta Muhammad Farrel Azka Suwito serta Wagiman Nursaid dan Muslihah, Bapak Bakri Malika dan Ibu Sri Hidayati, Bapak Suyanto dan Ibu Nur (Bapak ibuku), yang telah memberikan semangat dan doa setiap saat dengan keikhlasan selama studi ini, *Jazākumullah aḥsan al-Jazā'*, semoga Allah selalu membimbing

SPs UIN JAKARTA

dan memberi keselamatan dan kemudahan kepada kita di dunia dan di akhirat, amin.

Saya menyadari sepenuhnya bahwa apa yang kami tulis dalam disertasi ini masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, kritik dan saran menjadi harapan kami demi perbaikan dan penyempurnaan disertasi ini.

Jakarta, 12 Maret 2010,
Peneliti,

Suwito NS.

SPS UIN JAKARTA

DAFTAR ISI

ABSTRAK ◈ ii
TRANSLITERASI
DAFTAR SINGKATAN
DAFTAR GAMBAR
KATA PENGANTAR ◈ iii
DAFTAR ISI ◈ v

BAB I : PENDAHULUAN ◈ 1
A. Latar Belakang Masalah ◈ 1
B. Penjelasan Konsep Kunci ◈ 11
C. Rumusan masalah ◈ 11
D. Tujuan Penelitian ◈ 12
E. Signifikansi Penelitian ◈ 12
F. Tinjauan Pustaka ◈ 13
G. Pendekatan Studi ◈ 20
H. Metode Penelitian ◈ 24
I. Sistematika tulisan ◈ 29

BAB II : ETIKA LINGKUNGAN, EKO-SUFISME, KONSEP TENTANG KEHIDUPAN, DAN TRANSFORMASI SOSIAL MELALUI SUFISME ◈ 31

A. Etika Lingkungan ◈ 31
B. Eko-Sufisme ◈ 37
1. Ekologi ◈ 37
2. Sufisme/Tasawuf ◈ 40
3. Eko-sufisme: Sebuah Desain Konsepsional ◈ 47
C. Konsep tentang Kehidupan dalam Sufisme ◈ 54
D. Sufi dan Transformasi Sosial ◈ 57

BAB III : PROFIL JAMAAH *MUJAHĀDAH* ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG ◈ 64

A. Jamaah Mujāhadah Ilmu Giri ◈ 64
B. Jamaah Aolia' Panggang ◈ 72

BAB IV : KONSEP EKO-SUFISME JAMAAH *MUJĀHADAH* ILMU GIRI IMOGIRI DAN JAMAAH AOLIA PANGGANG DAN RELEVANSINYA DENGAN AJARAN TASAWUF ◈ 84

SPS UIN JAKARTA

A. Konsep Eko-Sufisme Jamaah Ilmu Giri Imogiri ◈ 84
1. Konsep tentang Kehidupan ◈ **84**
2. Hubungan Segitiga*:* Allah, Manusia, dan Alam ◈ **89**
3. 'Arafah: Konsep Ideal Koneksitas ◈ **98**
4. Transformasi *'Abd Allāh* menuju *Khalīfah Allāh* ◈ **103**
5. Alam: Sumber *Ma'rifah* Allah ◈ **109**
6. Kehampaan Spiritual: Biang Kerusakan Lingkungan ◈ 117

B. Konsep Eko-Sufisme Jamaah Aolia' Panggang ◈ **123**
1. Konsep tentang Kehidupan ◈ **123**
2. Alam: Jembatan Emas menuju Allah ◈ **132**
3. Proses *Decendent* dan *Ascendent Way* ◈ **143**
4. Konsep *Khalīfah Allāh:* Berakhlak dengan Akhlak Allāh ◈ **149**

BAB V : STRATEGI IMPLEMENTASI AJARAN EKO-SUFISME PADA JAMAAH *MUJĀHADAH* ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG ◈ **155**

A. Strategi Implementasi Ajaran Eko-Sufisme Ilmu Giri Ilmogiri ◈ **155**
1. *Mujahadah* dan Pendidikan Partisipatif ◈ **155**
2. Sekolah Alam ◈
3. Budaya sebagai Media Pendidikan ◈
4. Penguatan Jaringan dan Akses ◈ **188**

B. Strategi Implementasi Ajaran Eko-Sufisme Jamaah Aolia' Panggang ◈
1. Majlis Dzikr Sewelasan ◈
2. Mujāhadah dengan Membaca Wirid ◈
3. Simbol Alam dalam Eko-sufisme ◈

BAB VI : DAMPAK EKO-SUFISME JAMAAH MUJĀHADAH ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG ◈ **201**

A. Dampak Eko-Sufisme Jamaah Mujāhadah Ilmu Giri ◈
1. Ekonomi Santri ◈
2. Hutan Santri: Identitas Baru Petani Nogosari ◈
3. Pendidikan Masyarakat ◈

B. Dampak Eko-Sufisme Jamaah Aolia' ◈

SPS UIN SUKA

1. Ketersediaan Air ◈
2. Forum *Ṣilah: Murīd – Mursyid* ◈
3. Penghijauan Lahan ◈
4. Manajemen Tenaga Kerja ◈

BAB VII : PENUTUP ◈

A. Kesimpulan ◈
B. Rekomendasi ◈

DAFTAR PUSTAKA ◈
GLOSSIRIUM
BIODATA PENELITI

SPS UIN JAKARTA

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara kategoris, alam —yang menjadi produk Tuhan— dapat dipilah menjadi dua, yakni makhluk hidup dan benda-benda mati. Keduanya diciptakan saling berinteraksi untuk melengkapi satu sama yang lain. Kualitas kehidupan menjadi terwujud dan niscaya, ketika terjadi interaksi positif antar makhluk.

Kehidupan manusia sebagai makhluk hidup terus berkembang. Perkembangan ini dikemudian hari berimplikasi pada kualitas interaksi dengan makhluk-makhluk lain. McElroy dalam tulisannya tentang evolusi bumi dan peran manusia menyatakan bahwa manusia —sebagai salah satu penghuni bumi yang dalam perkembangan revolusi industrinya— telah merusak planet ini.[1]

Krisis lingkungan telah terjadi di berbagai belahan bumi. Melihat kenyataan ini, McKibben berteriak keras dalam tulisannya yang berjudul *The end of nature!* (Kiamat !). Tulisan tersebut juga dikutip Grim dan Tucker dalam Jurnal *Daedalus*.[2] Teriakan dalam bentuk karya ini merupakan wujud keprihatinannya pada fenomena krisis lingkungan global. Hal senada juga dikatakan oleh Hardin dalam Neves-Graça dengan istilah "*tragedy of the common*".[3] Keprihatinan yang sama juga terlontar dari Swimme.[4]

---

[1] McElroy menyebut kerusakan bumi ini di antaranya adalah pemanasan suhu bumi, pengurasan sumber dayanya, pencemaran tanah, air, dan udaranya. *"Human radically altered the nature of the planet —waring its climate, depleting its resources, polluting its soil, water, and air"*. Tucker and Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", *Daedalus*. 130, 4, (2001): 2.

[2] Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction": 1; Lihat juga Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 1989; 2nd. New York: Ancor Books, 1999).

[3] Katja Neves-Graça, "Revisiting the Tragedy of the Commons: Ecological Dilemmas of Whale Watching in the Azores", *Human Organization*, 63, 3, (2004): 289.

Data-data kerusakan alam global yang menjadikan "kiamat" sebagaimana diungkapkan McKibben juga terekam dalam laporan dua puluh tahunan terakhir *State of the World* oleh The Worldwacht Institute menyimpulkan bahwa telah terjadi kerusakan yang sangat memprihatinkan.[5]

Dalam konteks Indonesia, kerusakan ekologis akumulatif[6] pada dua dekade terakhir ini telah memberikan sinyal sangat kritis. Laporan Walhi misalnya menyebutkan bahwa kerusakan lingkungan antara tahun 1998 sampai pertengahan tahun 2003 tercatat telah terjadi 647 bencana di Indonesia yang menelan korban 2.022 orang. Sebagian besar bencana yang terjadi (85%) adalah banjir dan tanah longsor. Banjir terjadi secara berulang-ulang dalam skala besar di 302 lokasi dengan 1.066 jiwa, longsor terjadi di 245 lokasi dengan korban sebanyak 645 jiwa.[7] Laporan serupa dapat dijumpai pada catatan Bakornas sebagaimana dikutip *Kompas*.[8]

Lebih mengkhawatirkan lagi ketika FAO, badan internasional yang menangani masalah pangan, menyuguhkan data laju kerusakan hutan di Indonesia tahun 2000-2005 yang merupakan laju kerusakan tercepat dan terparah di dunia. Dikatakan bahwa setiap tahun rata-rata 1.871 juta hektar hutan (dua persen dari luas hutan) hancur. Kenyataan ini menjadikan Indonesia masuk dalam *Guinnes*

---

[4] Lihat Brian Swimme, "The Cosmic Creation", dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology* (Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995).

[5] The Worldwatch Institute, *State of the World 2001* (New York: Norton, 2001), 190. Lihat juga Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction", 5.

[6] Sudarsono, *Bumiku Semakin Panas* (Jogjakarta: PPLHRJ, 2008), 471-480.

[7] Lihat juga Hadi S. Ali Kodra, "Kapasitas Pengelolaan SDA dan Lingkungan Hidup", Diktat Seminar Kajian Islam Komprehensif (Jakarta: Pascasarjana UIN Jakarta, 2007), 45. Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional* Jawa (Jogjakarta: PPLHRJ, 2007), 129.

[8] Catatan Bakornas (Badan Koordinasi Nasional) menunjukkan bahwa dalam kurun waktu lima tahun (1998-2004) telah terjadi 1.150 kali bencana ekologis dengan korban 9.900 jiwa dan kerugian material sebesar Rp. 5,922 triliyun. Banjir menduduki peringkat pertama bencana dengan jumlah kejadian 402 kali dengan korban meninggal sebanyak 1.144 jiwa, kemudian tanah longsor dengan 294 kasus dengan jumlah korban meninggal sebanyak 747 jiwa serta kerugian material sebanyak 21,44 milyar, kemudian disusul dengan kebakaran hutan sebanyak 133 kali dengan 44 korban meninggal dengan kerugian materi sebanyak 137,25 milyar. Lihat *Kompas*, 26 Maret 2010.

World Record mencatat Indonesia sebagai "Negara penghancur hutan tercepat tahun 2008". Dua persen dari total hutan atau 1.871 juta hektar, atau rata-rata 51 kilometer hutan rusak antara tahun 2000-2005 setiap tahun.[9]

Bagi Contanza *et. al.*, Hamilton, dan Ozkaynak *et. al.* dalam Konchak dan Pascual,[10] persoalan kerusakan lingkungan secara global maupun lokal disebabkan karena perilaku ekonomi manusia yang serakah.[11] Pendapat ini diperkuat oleh Enoch yang menunjukkan bahwa 70% respondennya mengatakan bahwa kegiatan industri tidak memiliki tanggung jawab sosial. Kegiatan industri juga kurang mempertimbangkan keseimbangan antara aspek keuntungan yang diperoleh perusahaan dengan aspek kepentingan publik, termasuk di dalamnya masalah kerusakan lingkungan. Tanggung jawab sosial perusahaan atau *Corporate social responbility*/CSR dipandang sebagai alat untuk melakukan hegemoni produksi.[12] Sementara itu, Duray[13] menunjukkan bahwa faktor keuntungan ekonomi dan materi memiliki dampak secara langsung terhadap kualitas kesadaran berlingkungan.

Paralel dengan dua pernyataan di atas, Evanoff mengatakan bahwa kerusakan lingkungan terjadi karena ketidakseimbangan antara diri (*self*),

---

[9] Sudarsono, *Menuju,* 129. Lihat juga Budi Priyanto, *Hukum kehutanan dan Sumber Daya Alam* (Bogor: Lembaga Hukum dan Pengawas Kehutanan dan Lingkungan/LHPKL, TT), 7, Lihat juga Hadi S. Ali Kodra, "Kapasitas", 45.

[10] William Konchak and Unai Pascual, "Converging Paradigm fo a Co-evalutionary Enveronmrntal Limit Discourse", *Environmental Economy and Policy Research*, 14, (2005): 3.

[11] Bandingkan dengan pernyataan Gillian Rice (2006) yang mengatakan bahwa sikap terhadap lingkungan didasarkan pada nilai-nilai yang diyakini. Sekalipun penemuannya di Mesir justru paradoks dengan temuan tersebut, yang mengatakan bahwa gerakan pro-lingkungan di Mesir tidak dibentuk oleh syariat Islam, sekalipun Islam memiliki konsen terhadap polusi, kesehatan publik, manajemen sumber daya alam dan nilai-nilai (etika) lingkungan. Namun, Ajaran Islam yang konsen terhadap lingkungan hampir tidak pernah digaungkan di Mesir. Pendapat ini palarel dengan Hamed (2005) pada tulisannya yang berjudul "Egypt", dalam R. C. Foltz (Ed.), *Environmentalism in the Muslim World* (NY: Novan Science Publishers, 2005): 45-61 dan M. Izz Dien (2003) dalam tulisannya yang berjudul "Islam and Environment: Theory and Practies", dalam R. C. Foltz (Ed.), *Environmentalism,* 107-120. Lihat Gillian Rice, "Pro-environmental Behavior in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics", *Journal Business Ethics*. Spinger, 65, (2006): 375, 387.

[12] Simon Enoch, "A Greening Potemkin Village? Corporate Social Responbility and the Limit of Growth", dalam *Capitalism, Nature, Socialism*. 18, 2, (2007): 79, 89.

kepentingan publik (*society*), dan hak hidup lingkungan (*nature*).[14] Nafsu yang dominan pada diri manusia akan memacu hasrat (*desire, for self-interest*) kepemilikan yang lebih besar, yang pada saatnya akan mengesampingkan pentingnya kelestarian lingkungan.

Krisis lingkungan terjadi karena manusia jauh dari Tuhan. Manusia dikuasai oleh ego (nafsu) yang serakah dan jauh dengan ajaran moral Tuhan. Dalam bahasa lain, krisis lingkungan disebabkan karena manusia tidak memiliki etika dalam berinteraksi dengan makhluk Tuhan yang lain.

Perbincangan masalah kerusakan lingkungan memunculkan respon serius di kalangan masyarakat dunia, termasuk akademisi. Respon tersebut memunculkan perbedaan pandangan yang selanjutnya melahirkan paradigma/mazhab pemikiran tentang etika lingkungan. Mazhab etika lingkungan pada fase awal masih menganut terjebak pada paham *shallow ecology* (ekologi dangkal) yang hanya melihat hubungan timbal balik antar makhluk, hingga akhirnya Naess menawarkan *deep ecology* sebagai alternatif etika lingkungan yang komprehensif.

Selain itu, beberapa tokoh di bawah ini mencoba menggali tradisi dan kearifan yang berbasis ajaran agama untuk keperluan penanganan krisis lingkungan. Sejak isu krisis lingkungan ini bergulir, agama-agama besar dunia mencoba menggali kembali konsep-konsep lingkungan yang "terkubur lumpur", serta menginterpretasikan kembali teks kitab suci dalam rangka ikut memberikan kontribusi pada problem ini.[15] Di antara para pakar yang telah memberikan

---

[13] Quentin M. Duroy, "The Determinas of Environmental Awareness and Behavior". *Rinsselaer*. 0501. (2005): 19.

[14] Richard Evanoff, dalam "Renconciling Self, Society, Nature in Environmental Ethics", *Capitalism, Natural, Socialism*, 16, 7, (2005): 107-108. Sudarsono, *Menuju*, 154.

[15] Sejak Deklarasi Stockholm Juni 1972, agama-agama (terutama Kristen) besar dunia berusaha mengarahkan usahanya untuk membantu memecahkan masalah ekologi. Secara berututan kegiatan agama dan lingkungan sebagai berikut: 1972 (Stockholm) *Conference on Environment and Development*, gereja-gereja mulai menyusun tantangan lingkungan, 1975 (Nairobi) *World Council Churches* (WCC) meletakdasarkan "*just participatory*", 1979 (Massachusetts) *Conference Faith, Science, and the Future*, 1983 (Vancouver) *Conference Justice, Peace, and the Integrity of Creation*, 1991 (Canberra) *Holy Spirit Renewing the Whole of Creation.*

kontribusi terkait dengan penggalian konsep-konsep agama yang ramah terhadap lingkungan para abad ini di antaranya adalah Nasr, Sponsel,[16] Gottlieb,[17] Nir,[18] Tucker and Grim,[19] Warner.[20] Dari usaha mereka, belakangan ini dijumpai beberapa istilah seperti *spiritual ecology*,[21] *ecological spirituality*,[22] *greening religion*,[23] *green spirituality*.[24]

Dimensi mistik dalam Islam (Sufisme) menjadi tema menarik dalam kajian ini. Ada beberapa hal yang penting dalam Sufisme kaitannya dengan pelestarian lingkungan. Pertama, dalam Sufisme terdapat metode yang dianggap efektif untuk mentransformasikan kualitas ruhani. Kedua, kebenaran pengetahuan Sufisme tidak hanya bertumpu pada hal-hal yang secara fisik (material) dan masuk akal (rasional), tetapi juga mengakui kebenaran metafisik. Kedua faktor ini menjadi signifikan dalam penyusunan etika lingkungan dan proses peningkatan kesadaran berlingkungan. Hal ini selaras dengan Brown,[25] yang

---

[16] Leslie E. Sponsel and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (Ed.), *Changing Tropical Forests: Historical Perspectives on Today's Challenges in Asia, Australia, and Oceania,* (Canberra, Australia: Centre for Resource and Environmental Studies, 1998), 305-325.

[17] Roger Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (New York: Oxford, 2006), 215. Lihat juga Daniel Cowdin, "Environmental Ethics" *Theological Studies*. 69, (2008): 164-165.

[18] David Nir, "A Critical Examination of the Jewish Environmental Law of *Bal Tashchit*: Do Not Destroy", dalam *Georgetown International Law Review*, 18, 2, (2006): 335-352.

[19] Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction, 1-22.

[20] Keith Dauglass Warner, "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation,* 18, 1, (2008): 113-142.

[21] Istilah *spiritual ecology* digunakan oleh Carol Merchant dalam sub bagian dari tulisannya yang berjudul *Radical Ecology* (New York: Routledge, Cahapman & Hill Inc, 1992), juga Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology* (New York: Harvard University Press, 2008).

[22] Istilah ini digunakan oleh Walter B Gullick "The Bible and Ecological Spirituality" dalam *Theology Today*, 48, 2, (1991).

[23] Istilah *greening religion* dikenalkan oleh Keith Dauglass Warner, dalam "The Greening", 113.

[24] Istilah yang digunakan judul buku oleh Rosa Romani, *Green Spirituality: Magic in the Midst of Life* (New York: Green Magic, 2004).

[25] Sebagaimana pernyataannya, "*…all of society's institution – from organized religion to corporation – have a role play. That religions have a role to play along with other institutions and*

mengatakan bahwa upaya memerankan kembali spiritualitas dalam agama-agama menjadi hal yang sangat dan mendesak.

Dalam Islam, terdapat konsep tentang kehidupan, alam semesta,[26] dan hubungan antar makhluk. Konsep-konsep ini dapat dijadikan dasar pijakan penyusunan etika lingkungan yang lebih ramah. Konsep-konsep tersebut telah lama dibahas oleh para pakar, termasuk para Sufi. [27] Konsep tentang kehidupan dalam Sufisme mencakup pembahasan yang amat krusial, yakni peran manusia sebagai khalifah (wakil) Tuhan. Dalam perannya, khalifah Allah adalah pemakmur bumi dan penjaga ekosistem.

Kasus menarik yang perlu dikaji lebih lanjut adalah fenomena Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia'. Ajaran-ajaran Sufi dipahami dan dipraktikkan oleh kedua Jamaah ini dengan nuansa yang khas dan unik. Kegiatan bersufi pada kedua jamaah ini secara signifikan dapat membangkitkan kegiatan eko-konservasi dan kesadaran berlingkungan. Lebih dari 50 hektar lahan di sekitar

---

academic disciplines is also premise of this issue". Lester R. Brown, "Challenges of the New Century", dalam The Worldwatch Institute, *State of the World 2000* (New York: Norton, 2000), 20.

[26] *'Alam* didefinisikan sebagai "segala sesuatu selain Allah" (*mā siwā Allāh*). Lihat Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abdullāh al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm wa Sab'u al-Ma'ānī,* Juz 12, ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), 482; Lihat juga Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Yūsuf ibn Ḥayyān, *Baḥr al-Muḥīṭ,* Juz 9 ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), 494. Lihat juga Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghayb*, Juz 1 ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), 162. Lihat juga Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribāṭ ibn 'Alī ibn Abī Bakar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Dirār fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar.* Juz 3 ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD-ROM), 32.

[27] Kata *al-mawjūd* dan *al-wujūd* memiliki makna yang beragam. *Al-mawjūd* dapat dipahami sebagai ciptaan (*al-khalq*), yang ada (*al-kā'in*), yang mungkin ada (*al-mumkin al-wujūd*), bayangan Tuhan (*ẓill Allāh*), keadaan-keadaan (*al-syay'un*), sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*), sesuatu yang nyata (*ta'yīnāt*), sesuatu yang baru (*al-ḥadītsah*), cahaya tambahan (*nūr al-iḍāfī*), dan ciptaan (*al-makhlūq*). Lihat Nuruddin al-Raniry, *Khil al-Ẓill* (Banda Aceh: Koleksi Museum NAD, TT), 3-4; Lihat juga Sangidu, *Wachdatul Wujud* (Jogjakarta: Gama Media, 2003), 39. Dalam tradisi sufi, paling tidak ada dua mazhab besar tentang alam. Pertama, kelompok yang mengatakan bahwa Tuhan dan alam adalah satu realitas. Pendapat ini seperti tampak pada Suhrawardī (w.1191 M), Ibn 'Arabī (w.1240 M), al-Jīlī (w.1421 M). Kedua, kelompok yang mengatakan bahwa antara Tuhan dan alam adalah dua realitas sebagaimana tampak pada pendapat al-Ghazālī (w.1111 M) dan al-Jīlānī (w.1166 M). Suhrawardī, *Majmū' al-Aṭṭār* (Teheran: IIA, 1977), Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Jilid 2 (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arābīyah al-Kubrā, 1329/1911. Dicetak ulang di Bayrūt: Dār al-Fikr, TT), 516. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 34-35, 36. al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* (Teheran: Jibi, 1975). Lihat juga al-Ghazālī, *Mizān al-'Amāl* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1964).

Ilmu Giri dan sekitar 70 hektar lahan tandus gundul-gersang berkapur berhasil dihijaukan oleh kedua jamaah ini.

Melalui kegiatan Sufi, kedua Jamaah melakukan refleksi atas realitas alam (kosmos) dan relasinya dengan Allah. Pemahaman konsep tentang kehidupan dan ritual Sufisme ditransformasikan dalam akhlak (etika lingkungan) dalam rangka eko-konservasi. Fenomena ini menarik untuk diteliti dan dikembangkan sebagai model alternatif penyadaran pada masyarakat terhadap masalah lingkungan.

B. Penjelasan Konsep Kunci

Ada konsep penting dalam kajian ini, yakni Eko-sufisme. Walaupun secara rinci konsep ini dijelaskan pada beberapa bagian di bab 2. Namun, untuk keperluan agar memudahkan para pembaca, perlu diuraikan intinya pada bagian ini.

Saat membahas pengertian Eko-sufisme secara terpisah (Eko dan Sufisme), kita bisa ditemukan definisi yang berbeda-beda. Pada tulisan ini, eko (*eco*) yang berarti lingkungan. Walau pada beberapa kamus, kata ini berarti habitat, rumah, atau kampung.

Demikian juga, kita dapat menemukan puluhan definisi tentang Sufisme. Dalam tulisan ini, Sufisme dipahami sebagai proses KIM, yakni Kuras (*takhallī*), Isi (*tahallī*), dan Mancu/ar (*tajallī*). KIM adalah proses menguras sifat-sifat buruk pada diri manusia, kemudian mengisinya dengan sifat-sifat baik, lalu mempraktikkan atau mengaplikasikannya. Praktik dan aplikasi perbuatan baik ini diharapkan dapat memberikan kontribusi (mancu/ar) pada siapapun, termasuk pelaku dan semesta alam.

Paling tidak ada dua hal penting pada Eko-sufisme. *Pertama,* Eko-sufisme adalah etika/akhlak berlingkungan yang dibangun melalui kearifan Sufisme dengan menggunakan pola KIM. Pemahaman, pengetahuan (*ma'rifat*) serta cinta (*maḥabbah*) pada Tuhan dan alam serta relasinya —yang selama ini menjadi pembahasan para Sufi— sangat potensial dijadikan dasar penyusunan etika lingkungan Eko-sufisme. *Kedua,* Eko-sufisme juga berarti bersufi atau belajar tentang kearifan melalui media lingkungan. Dalam prosesnya, seseorang dapat

SPs UIN JAKARTA

belajar kearifan dari ciptaan Allah, sekalipun itu adalah batu, tisu, tumbuhan, bahkan hewan. Misalnya, seseorang dapat belajar dari pohon pisang yang belum mau mati sebelum berbuah, dan seterusnya.

C. Rumusan Masalah

Adapun masalah pokok penelitian dalam disertasi ini adalah sebagai berikut: Bagaimana konsep Eko-sufisme Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang serta dampak sosial, ekonomi, pendidikan, dan konservasi lingkungan pada kedua jamaah tersebut ? Dari masalah pokok tersebut dapat dijabarkan menjadi masalah turunan, 1) bagaimana corak konsep Eko-sufisme pada Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang tersebut terkait dengan relasi antar wujud ? 2) bagaimana konsep relasi wujud tersebut dipahami dan diimplementasikan pada tataran praksis oleh kedua jamaah tersebut? 3) bagaimana dampak sosial, ekonomi, pendidikan, dan eko-konservasi pada kedua jamaah tersebut dan bagi masyarakat sekitar ? serta 4) apa kontribusi Eko-sufisme kedua Jamaah tersebut dalam program preservasi alam global ?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan melakukan analisis konsep Eko-sufisme Jamaah Ilmu Giri Imogiri dan Jamaah Aolia' Panggang Jogjakarta baik yang terkait dengan konsep kehidupan, implementasi, dan dampaknya pada relasi harmonis antara Tuhan, manusia, serta alam. Karena itu, data-data empirik dari lapangan menjadi urgen untuk ditampilkan.

Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk membuat gambaran secara menyeluruh berkaitan dengan langkah-langkah praksis dalam kegiatan berlingkungan berbasis Eko-sufisme di kedua Jamaah (Ilmu Giri dan Jamaah Aolia') sebagai kasus atau pintu masuk kajian.

E. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah dan tujuan penelitian sebagaimana tersebut di atas, bahwa penelitian Eko-sufisme ini penting dilakukan karena adanya keperluan yang mendesak untuk merumuskan konsep etika lingkungan baru berbasis Sufisme yang di dalamnya secara komprehensif melihat masalah

SPS UIN JAKARTA

lingkungan melalui kacamata spiritual dan implementasinya dalam mengatasi krisis lingkungan sebagai model alternatif dalam eko-konservasi. Konsep Etika Lingkungan Sufi dan implementasinya ini diharapkan dapat menghambat laju kerusakan lingkungan yang semakin parah.

Paling tidak ada dua manfaat dari penelitian ini. *Pertama,* melalui pintu masuk kajian terhadap Jamaah Ilmu Giri Imogiri dan Jamaah Aolia' Panggang Jogjakarta sebagai studi kasus, secara teoritis penelitian ini dapat memberikan perspektif dan konstruk teori alternatif, terutama perspektif Eko-sufisme dalam rangka eko-konservasi serta dampak-dampaknya pada aspek sosial, ekonomi, pendidikan, dan ekologi pada masyarakat sekitar. Diskursus teoritik ini hingga kini masih ramai dibicarakan oleh akademisi terutama masyarakat ekologi.

Kedua, secara praktis, formulasi konseptual dari kearifan lingkungan sufi dapat digunakan sebagai landasan penyusunan model alternatif *eco-healing* berbasis spiritual sufi atas kerusakan lingkungan global khususnya di wilayah Indonesia yang hingga saat ini kerusakan lingkungan semakin memprihatinkan.

F. Tinjauan Pustaka

Walau masih tergolong baru, isu tentang *environmental ethics* menjadi perbebatan ramai di Barat walau agak sayup-sayup di dunia Islam kontemporer. Banyak tulisan yang terkait dengan isu ini, meski sebagian tulisan dan pemikiran telah disebut pada kerangka teori.

Diketahui bahwa awal kontroversi yang kemudian melahirkan perdebatan yang hingga kini belum usai adalah tulisan White Jr. menyimpulkan bahwa kerusakan alam semesta adalah karena pandangan dunia Antropo-sentris. Baginya, Bible memberikan peluang untuk pemahaman yang Antropo-sentris. Pandangan Antropo-sentris ada pada Gunn mengatakan, bahwa alam diciptakan untuk manusia. Walaupun sebenarnya ada kesalahan berfikir White Jr. yang mengatakan Antropo-sentris berakar pada kitab agama-agama Semitik. White Jr. tidak menampilkan ayat-ayat lain yang ramah terhadap lingkungan. Berbeda

SPs UIN JAKARTA

dengan Gunn yang Gunn lebih dominan menggunakan logika rasional yang dibangun dari filsafat materialisme dan teori evolusi Darwin. [28]

Adapun penelitian yang terkait dengan *ecological ethics* sebagaimana ditulis Dien dalam "Islamic Environmental Ethic, Law, and Society" lebih fokus mengkai realitas alam dan hukum Islam (*fiqh*). Baginya, syariah adalah sumber mata air. Hukum yang bersumber pada syariah diibaratkan seperti mata air yang dapat selalu menghidupi keadaan di sekitarnya. Tidak ada syariat Islam yang mengajak untuk menciderai apapun yang ada di alam ini.[29]

Sementara itu tulisan Warner dalam "The Greening of American Catholicism: Identity, Convertion, and Continuity" dalam *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* meneliti upaya-upaya Gereja Katholik Amerika dalam melakukan reinterpretasi terhadap ajaran agama (keimanan) dan implementasinya terkait dengan etika lingkungan melalui penguatan jatidiri dan gerakan misionaris. Artikel ini juga menganalisis dinamika kultural proses *greening* terhadap ajaran agama. Beberapa kegiatan peduli lingkungan dijadikan data penting bagi Warner dalam tulisannya ini. Di antaranya adalah menyediakan dana untuk kegiatan "Renewing the Earth: Environmental Justice Program", Program Tripartit yang terkait dengan 1) jamaah, 2) institusi, 3) pengembangan kepedulian pada topik-topik lingkungan baik pada skala lokal maupun regional.[30]

Taylor dalam *Green Sisters; A Spiritual Ecology* menulis tentang aktivitas biarawati terkait dengan upaya menyehatkan bumi sebagai salah satu "bentuk baru" ketaatan beragama. Beberapa kegiatan penyehatan bumi yang dilakukan oleh biarawati adalah membuat *community-suppored organic garden*, pembangunan rumah dengan bahan yang dapat diperbaharui, mengadopsi konsep

---

[28] Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science,* 155, 3767, (1967): 1203 – 1207.

[29] Mawil Izz Dien, "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society", dalam *http://www.hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.htm*, (Diakses, 28 Mei 2008).

[30] Keith Dauglass Warner, "The Greening of American Catholicism: Identity, Convertion, and Continuity", dalam *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation,* 18, 1, (2008): 113-142.

green technology untuk komposing toilet, *solar panels*, lampu pijar, dan lain-lain. Buku ini menganalisis praktik dan pengalaman perempuan yang hidup dengan memadukan antara agama dan ekologi, *orthodoxy and activism* serta teologi tradisional dan "nafsu" untuk menyelamatkan bumi.[31]

Tulisan Cowdin berjudul "Environmental Ethics", dalam *Theological Studies*, membahas tentang etika lingkungan dalam Kristen. Dalam hal ini dia menyebutkan tiga model pendekatan yang dilakukan *researcher* sebelumnya terkait dengan etika lingkungan Kristen. Hollenbach yang mengfokuskan kajian tentang isu lingkungan sebagai area aplikasi etika sosial. [32]

Lain halnya dengan Saniotis yang menulis "Enchanted Landscape: Senuous Awareness as Mystical Practice among Sufis in North India", dalam *The Australian Journal of Anthropology*. Tulisan ini mengeksplorasi dan menganalisis keterkaitan antara tempat yang dikeramatkan dengan kesadaran mistis sufi di India Utara. Tulisan ini mengambil pintu masuk tempat suci sufi Nizamuddin Auliya (1243-1325). Konsep-konsep seperti *dargah, jinn*, *maqbool jaali*, *barkah, tabarruk, munajat* dieksporasi dari perspektif *sensuous awarenees* (kesadaran indrawi) sufistik.[33]

Tal dalam "Enduring Technological optimism: Zionism's Environmental Ethic and its Influence on Israel's Environmental History", dalam *Enveronmental History* menulis tentang nilai-nilai Zionisme tentang lingkungan. Dalam konsep Zionis terdapat lahan bebas yang secara tradisi menjadi kewajiban untuk dilestarikan. Namun, seiring dengan perkembangan jaman, lahan milik bersama sebagai *"open space"* semakin tergerus dan jumlahnya kian menyempit.[34]

---

[31] Lihat Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology* (Harvard; Harvard University Press, 2008), lihat juga http://www.hup.harvard.edu/catalog/TAYGRE.html (Diakses, 8 Juni 2008).

[32] Daniel Cowdin, "Environmental Ethic", dalam *Teological Studies*, 69, (2008): 164-184.

[33] Athur Sanionis, "Enchanted Landscape: Senuous Awareness as Mystical Practice among Sufis in North India", dalam *The Australian Journal of Anthropology*, 19, 1, (2008): 17-26.

[34] Alon Tal, "Enduring Technological optimism: Zionism's Environmental Ethic and its Influence on Israel's Environmental History", dalam *Enveronmental History*, 13, 2, (2008): 275-305.

Tulisan Rice "Pro-environmental Behavior in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics ?" dalam *Journal of Business Ethics* melakukan analisis prilaku pro lingkungan di Kairo, Mesir. Dalam tulisannya, Rice mencari kaitan antara prilaku pro lingkungan dengan variabel demografi (tingkat pendidikan, gender, pekerjaan, jumlah keluarga), kepercayaan, nilai-nilai, dan tingkat keberagamaan. Kesimpulan yang diperoleh Rice senada dengan Hamid yang mengatakan bahwa terdapat hubungan yang jelas antara religiusitas dengan prilaku berlingkungan, atau dengan kata lain bahwa gerakan lingkungan di Mesir tidak dibentuk dari etika lingkungan syari'ah.[35]

Sedangkan Khisty dalam "Meditation on System Thinking, Spiritual Systems, and Deep Ecology" yang dimuat dalam *Spinger Science and Business Media* menulis tentang refleksi *prismatic* dalam sistem berfikir, falsafah Budha, dan *deep ecology*. Sistem berfikir yang dikemukakan oleh Khisty adalah perspektif holistik (*holistic perspective*) yakni sistem berfikir dengan mengombinasikan rasio dan *spiritual insight* sebagaimana yang dikemukakan oleh Laszlo. Dalam hal ini, Khisty mengurai gagasan-gagasan penting falsafah Budha meliputi: 1) wujud, 2) moral, 3) kosmologi, 4) ontologi, yang semuanya saling terkait. Selanjutnya Khisty mengurai konsep-konsep *Deep Ecology* serta membenturkan konsep-konsep Budha dengan *Deep Ecology*.

Nir dalam "A Critical Examination of the Jewish Environmental Law of *Bal Tashchit*: Do Not Destroy", mencoba mengeksplorasi konsep-konsep Talmud atau *Rabbanic Law* terkait dengan relasi antara manusia dengan lingkungan. Menurutnya, ada beberapa ayat yang sangat relevan digunakan untuk menumbuhkan kesadaran lingkungan pada kalangan Yahudi. *Bal Tashchit* saat ini mempunyai peran untuk mentransformasikan masyarakat dari budaya sakit dan boros menuju pada budaya sehat dan hemat. Oleh karena, itu *Bal Tashchit*

[35] Gillian Race, "Pro-environmental Behavior in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics?", *Journal of Business Ethics*, 65, (2006): 373-390.

secara *powerfull* dapat digunakan sebagai dalil konservasi dalam tradisi Yahudi.[36]

Evanoff menulis "Reconciling Seft, Society, and Nature in Environment Ethics" dalam *CNS* mencoba mengambil jalan tengah antara *antropocentris* dengan *ecocentris* dengan mengeksplor konsep *self, society,* dan *nature*. Menurutnya, ada tiga komponen penting dalam etika lingkungan, yakni (1) memaksimalkan peran dan menumbuhsuburkan *sense of providing* baik yang terkait kebutuhan material individual, psikologi, sosial, dan pengembangan kultur, (2) pencapaian keadilan sosial baik melalui maupun di tengah-tengah kultur, (3) peningkatan keterpaduan lingkungan dengan menyediakan kebutuhan manusia dan non manusia untuk tumbuh subur.[37]

Duroy dalam "The Determinants of Enviromental Awareness and Behavior" *Rensselear* mencoba menganalisis faktor-faktor kesadaran dan perilaku berlingkungan di 40 negara. Dalam artikel ini Duroy menemukan faktor-faktor yang mempengaruhi tingkat (level) kesadaran masyarakat dalam memelihara kualitas lingkungan dan keterlibatan aksi masyarakat dalam kegiatan pelestarian lingkungan. Temuan Duray menunjukkan bahwa faktor ekonomi memiliki pengaruh langsung terhadap kesadaran berlingkungan. Urbanisasi menjadi faktor yang berdampak langsung terhadap kesadaran tersebut. Sementara itu, aspek pendidikan, tekanan, hidup, kemiskinan menjadi faktor yang sangat signifikan terhadap perilaku lingkungan.[38] A

Dalam antologi yang berjudul *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* karya Foltz, Denny, dan Baharuddin mengemukakan gagasan-gagasannya tentang Islam dan lingkungan hidup. Dalam antologi ini, menyebutkan tokoh-tokoh sufi seperti Ibn 'Arabī (w.1240 M) dan Rūmī (w.1273 M) telah menorehkan tinta emas dalam karyanya terkait dengan konsep-konsep kosmogoni, kosmologi, serta

---

[36] David Nir, "A Critical Examination of the Jewish Environmental Law of *Bal Tashchit:* Do Not Destray". *Georgetown International Environment Law Review*, 18, 2, (2006): 335-353.

[37] Richard Evanoff, "Reconciling Self, Society, and Nature in Environmental Ethics". *Capitalism, Nature, Socialism*, 16, 3, (2005): 107-108.

keharusan menjaga lingkungan.[39] Lain halnya dengan tulisan Angel "Mystical Naturalism", dalam *Religious Studies* mencoba menganalisis kemungkingan pengawinan antara *nature* dengan mistik.[40]

Sementara itu, Julaiha dalam *Etika Ekologi Seyyed Hossein Nasr* dalam tesis magisternya menganalisis pikiran-pikiran Nasr tentang lingkungan. Nasr memandang alam sebagai simbol (*rumz, āyāt*) realitas metafisika. Alam digunakan Tuhan sebagai media pengejawantahanNya. Alam berasal dari Yang Terbatas dan Yang Mutlak. Simbol ini disediakan Tuhan untuk memahamiNya. Pandangan ini sebagai basis etika lingkungan Nasr dalam rangka memberikan kontribusi pemikiran terhadap kerusakan alam yang semakin parah.[41]

Rupp dalam "Religion, Modern Secular Culture, and Ecology" dalam *Daedalus* menulis kontribusi agama-agama, tradisi, pemikiran (filsafat) dan kontribusinya dalam wacana etika lingkungan. Wacana lingkungan dimulai dari Tuhan dan penciptaan, serta relasi antara manusia dengan Tuhan dan lingkungan. Dalam wacana ini terdapat perbedaan persepsi yang akhirnya jatuh pada antroposentris atau ekosentris.[42] Sementara itu, Blanc dalam tulisannya "A Mystical Response to Disvalue in Nature", dalam *Philosophy Today* menulis pandangan Rolston tentang nilai-nilai instrinsik pada alam. Bagi Rolston, nilai-nilai instrinsik pada alam tersebut menjadi dasar etika lingkungan yang tidak berpusat pada manusia.

Teologi Lingkungan Islam, disertasi karya Mujiyono lebih menekankan pada konsep-konsep teologis terkait dengan lingkungan. Dalam tulisannya, Mujiyono lebih banyak menggunakan pendekatan interpretatif (tafsir) al-Quran.

---

[38] Quentin M. Duroy, "The Determinants of Environmental Awareness and Behavior", *Rinsselaer*, 0501, (2005): 19.

[39] Richard Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

[40] Leonard Angel, "Miystical Nature", dalam *Religious Studies*, 38, (2002): 317-338.

[41] Eka Juhaiha, *Etika Ecologi Seyyed Hossein Nasr*. Tesis MA Sekolah Pasca Sarjana (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2002).

[42] George Rupp, "Religion, Modern Secular Culture, and Ecology", dalam *Daedalus*, 130 4, (2001): 23-30.

Beberapa ayat yang terkait dengan alam semesta di*nukil* kemudian diinterpretasikan. Hasil interpretasi ini kemudian ditarik sebagai benang merah kesimpulan normatif teologis yang kemudian dinamai sebagai etika lingkungan dalam Islam.[43]

Dalam tinjauan filosofis, Nasr dalam *Religion and the Order of Nature* mengatakan bahwa bumi ini sedang meradang dan "berdarah". Menurutnya, pangkal tolaknya adalah kurangnya kearifan (moral) dalam memperlakukan alam. Baginya, agama memiliki peran penting dalam membantu mengatasi masalah lingkungan yang krusial ini. Bagi Nasr, alam adalah simbol Tuhan. Pemahaman terhadap simbol ini akan mengantarkan pada eksistensi dan kerahmanan Tuhan. Merusak alam, sama dengan "merusak" Tuhan.[44]

Merchant dalam *Radical Ecology*, menunjukkan krisis lingkungan yang sangat memprihatinkan. Baginya, krisis lingkungan global tersebut disebabkan karena berbagai faktor, di antaranya adalah (1) politik ekonomi, (2) pola kehidupan yang mekanistik serta dominasinya dalam mengelola alam. Ada beberapa prespektif yang digunakan Merchant untuk *eco-healing*. Baginya, *deep ecology* dan *spiritual ecology* dapat digunakan untuk migitasi dan konservasi.[45]

Beberapa tulisan terkait dengan Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' dapat dilihat pada peneliti sebelumnya. Tony melakukan analisis Pembiayaan Syariah Oleh BMT (Baitul Mal wa Tamwil) Talang Emas pada Peningkatan Produksi Tani (Skripsi), menulis tentang produksi dan peran BMT pada jamaah Ilmu Giri.[46] Lain halnya dengan Ali dalam tulisannya "Islam is Greening" menyajikan data-data empirik tentang jihad pesantren yang tidak hanya melahirkan terror tehadap

---

[43] Mujiyono, *Teologi Lingkungan Islam*, Disertasi Sekolah Pasca Sarjana (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2001).

[44] Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), 3, 29.

[45] Carol Merchant, *Radical Ecology* (New York: Hall Inc, 1992).

[46] Gunawan, Sheesar Tony. *Analisis Pembiayaan Syariah Oleh BMT (Baitul Mal wa Tamwil) Talang Emas pada Peningkatan Produksi Tani* (Skripsi). (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 20-40.

pemeluk agama lain. tetapi menurutnya, *jihād* di Ilmu Giri melalui kegiatan mujahadahnya melahirkan konservasi lingkungan.[47]

Muhafid, *Sistem Pendidikan Agama Islam di Pondok Pesantren Aolia' Panggang Gunungkidul* (Skripsi) menulis tentang sistem pembelajaran di Masjid Aolia'.[48]

Tulisan ini berbeda dengan White Jr. Warner, Taylor, Cowdin, Tal dan Nir. Empat penulis pertama mencoba mengeksplorasi etika lingkungan dalam tradisi Kristen dengan menggunakan Bible dan tradisi Kristiani sebagai sumber data. Sementara penulis ke dua terakhir mengkajinya dari perspektif Yahudi. Demikian juga, kajian ini berbeda dengan Dien dan Rice yang lebih menekankan pada aspek hukum Islam. Rice melihat fenomena munculnya kesadaran berlingkungan masyarakat Mesir yang bukan dipantik oleh agama. Pembahasan dalam buku ini dekat dengan kajian Duroy, Nasr, dan Rupp. Hanya saja kajian ini bersifat spesifik berkaitan dengan Etika Lingkungan Sufi yang dipahami dan dijalankan oleh Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang. Beberapa peneliti seperti Muhafid, Tony, dan Ali pernah melakukan kajian pada kedua jamaah ini dengan tema dan kajian yang sangat jauh berbeda. Muhafid melihat sisi pembelajaran di Masjid Aolia', sementara Tony secara spesifik mengkaji perkembangan aset koperasi di Ilmu Giri, dan Ali melihat pesantren sebagai basis jihad.

Secara spesifik, buku ini mengeksplorasi sisi ajaran Sufisme dan implemantasi pemahaman pada eko-konservasi serta dampaknya beberapa aspek kehidupan pada Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang. Sejauh pengetahuan penulis, tema penelitian ini belum pernah dikaji oleh orang lain yang konsen pada bidang keilmuan ini.

G. Pendekatan Studi

Berdasarkan pembahasan yang dikaji, pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah pendekatan sosio-sufi. Pendekatan sosiologis digunakan untuk

---

[47] Saleem Ali, "Indonesian Islam is Greening", http://www.watsonblogs.org/cgi-bin/mt/mt-tb.cgi/1371 (Diakses, 21 Januari 2008).

[48] Muhafid, *Sistem Pendidikan Agama Islam di Pondok Pesantren Aolia' Panggang Gunungkidul* (Skripsi). (Jogjakarta: STIT Wonosari, 2004), 12-60

melihat relasi antara kyai dengan santri, santri dengan santri, kyai-santri dengan pihak lain dalam jaringan jamaah. Sementara itu, pendekatan Sufisme digunakan untuk melihat proses KIM (Kuras, Isi, dan Mancu/ar) dalam kegiatan jamaah.

Pertama, teori transformasi ruhani al-Ghazālī digunakan untuk melihat proses KIM (Kuras, Isi, dan Mancu/ar) pada jamaah dan implementasinya dengan Eko-sufisme. Al-Ghazālī mengatakan bahwa inti dari tasawuf adalah transformasi ruhani menuju *ruḥānī rabbānī* (ruhani yang dekat dengan Tuhan). Ada tiga tahap agar seseorang berubah yang harus dijalani secara bertahap dan herarkhis, yakni tingkat: 1) pemula (*mubtadi'*), 2) menengah (*mutawassith*), 3) lanjut (*muntahī*). Pada tingkat pemula, seseorang diharuskan melakukan *mujāhadah* (usaha keras) dan *riyāḍah* (latihan keras). Usaha keras yang harus dilakukan oleh pelaku spiritual (Sufi) adalah melakukan kegiatan *takhalli* pengosongan diri, atau kuras diri dari hal-hal yang buruk. Ibarat menguras kotoran bak mandi yang telah berlumutan dan berkerak, maka seseorang dituntut untuk harus bekerja lebih keras, tekun, teliti, dan pantang menyerah.

Proses yang harus dilalui oleh pemula adalah menyadari bahwa dalam dirinya terdapat kotoran, noda, dan dosa yang harus dibersihkan. Kesadaran akan kotoran, noda, dan dosa inilah langkah awal terjadinya perubahan pada diri seorang pejalan menuju Tuhan (Sufi). Demikian juga *riyāḍah* (latihan keras) juga harus dilakukan. Latihan menjaga agar tetap bersih dan terhindar dari kotoran, noda, dan dosa baru. Tahap pemula ini penulis sebut dengan istilah ”kuras”. Pada proses ini, taubat menjadi hal yang sangat penting dalam mengalami transformasi kesadaran.

SPS UIN JAKARTA

Sementara itu, teori otoritas yang dibangun Weber[49] digunakan untuk menjelaskan dan mengurai data tentang interaksi sosial jamaah dan perubahan pola pikir mereka. Hal ini karena bagi Weber, ide, spirit, dan pola pikir (yang berasal dari ajaran/dogma) akan membentuk prilaku masyarakat.[50] Kerangka ini dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena dalam kajian ini. Pembentukan prilaku sosial berbasis tipe ideal akan efektif jika ada agen yang memiliki otoritas (*authority*). Artinya, ide (gagasan ideal) dari elit komunitas masyarakat akan diterima masyarakat jika ada legitimasi yang menjadikan ide-ide tersebut otoritatif.

Sedangkan teori pendukungnya adalah teori kuasa dari Milner.[51] Baginya, otoritas erat kaitannya dengan kekuasaan (*power*). Sedangkan kekuasaan erat kaitannya dengan kewenangan (kemampuan) melakukan sesuatu. Kekuasaan lahir bukan tanpa sebab. Salah satu faktor yang dapat melahirkan *power* adalah modal. Ada beberapa modal (*capital*) menurut Bourdieu, di antaranya yaitu: 1) modal ekonomi, 2) modal sosial, 3) modal kultur, dan didilengkapi oleh Iannacone[52] dengan *spiritual capital*.

Teori tentang otoritas dan tipe ideal dalam struktur transformasi sosial Weber, serta berbagai jenis *capital* Bourdieu dan Iannacone yang melahirkan

---

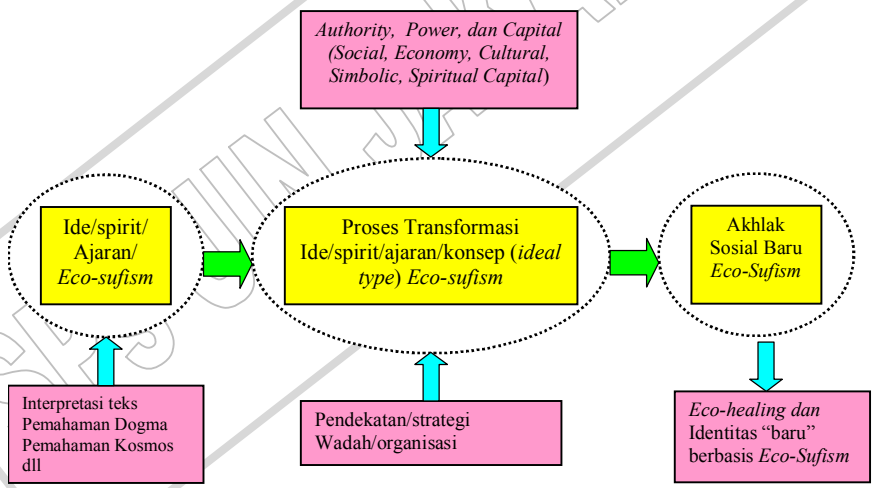
[49] Weber, dalam karya monumentalnya *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* mencatat bahwa ajaran Protestan madzhab Calvinis secara signifikan merangsang dan mendongkrak tumbuh suburnya Kapitalisme Barat. Etika Calvinis membantu meningkatkan atmosfir keadaan jiwa perekonomian yang kemudian memunculkan Kapitalisme Barat. Madzhab Calvinis sebagaimana temuan Weber berkeyakinan bahwa manusia akan selamat dari murka Tuhan jika manusia selalu memenuhi keinginan Tuhan. Keinginan Tuhan yang dimaksud antara lain adalah usaha mandiri dan kerja keras. Pendapat demikian dipercayai Weber sebagai tipe ideal kaum Calvinis. Sukses dalam dunia bisnis yang dicapai melalui usaha mandiri merupakan "jalan bebas hambatan" untuk mencapai surga Tuhan. Kerja keras dan usaha mandiri inilah yang dipercayai Weber asal-usul bangkitnya kapitalisme. Max. Weber, Max. 1930. *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* (New: York and London: Scribner, 1930). Lihat juga Weber, *Economy and Society*. (Berkeley: University of California, 1978).

[50] Weber, *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* (New York and London: Scribner, 1930); Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press. Edited by G. Roth and Wittich, 1977).

[51] A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Arizona University Press, 1982), 34-35.

power akan digunakan untuk menjelaskan fenomena relasi antara guru (*mursyid*, kyai) dengan santri (*murid*) dalam *transfer of knowledges, skills, and values*. Teori ini juga dapat digunakan untuk membedah peran otoritas kyai (*mursyid*) dalam kehidupan santri, yang di dalamnya terdapat pandangan dunia kyai, transformasi nilai, proses internalisasi dan implementasi konsep-konsep kosmologis sufi sebagaimana dilakukan di lapangan.

Sementara itu, konsep *rhizome* (akar) dan identitas Deleuze dan Guttari digunakan untuk menjelaskan jaringan jamaah dan identitas yang lahir dari proses transformasi dan peran lembaga (pesantren, *padepokan* sufi) sebagai sebuah institusi yang memiliki identitas (atribut) khas.[53] Dari alur fikir di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:



Gambar 1
Hubungan antara Gagasan Eko-sufisme dan Akhlak Sosial Baru

(Pendapat Weber (1930), Bourdieu (1984), Iannacone (1990), Gilles Deleuze dan Guttari (1972), Ken Wilber (1998), dan Witteveen (2003) diadopsi oleh Suwito NS, (2010))

Gambar 1 di atas, secara keseluruhan menjelaskan alur paradigma Weberian. Ide-ide dan gagasan yang dimulai dari adanya ide, gagasan, dan

---

[52] Roger Finke, Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New frontiers, (Paper). Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 10-11, 2003. (TTP: Penn State University, 2003), hal. 1-9.

[53] Mary Bryden (Ed.), *Deleuze and Religion* (New York: Routledge, 2001), hal. 201.

konsep yang selanjutnya akan bahwa dari interpretasi teks (al-Quran dan Sunnah, dan teks lainnya), pemahaman dogma/ajaran spiritual, serta pemahaman terhadap realitas alam semesta (kosmos) tersusun sebuah konsep tentang ide, konsep, ajaran tentang Eko-sufisme. Eksplorasi "ideologis" ini menurut Wilber masuk pada kuadran *interior individual* untuk kemudian ditransformasikan hingga pada level kuadran *exterior collective* berupa akhlak sosial baru. Akhlak sosial baru berbasis *eco-sufism* ini bagi Gilles Deleuze dan Guttari dipandang sebagai identitas baru.

Pada proses transformasinya, ada beberapa faktor yang dapat dinalisis kekuatan kontribusnya, yakni otoritas dan *power*. Otoritas dan *power* ada karena *capital* baik ekonomi, sosial, *cultural, symbolic* sebagaimana Bourdieu, maupun spiritual sebagaimana Iannacone. Selain otoritas dan *power*, faktor lain yang perlu perhatikan dalam proses transfomasi nilai adalah strategi dan organisasi.

H. Metode Penelitian

1. *Lokasi, Objek dan Subjek Penelitian*

Penelitian ini dilakukan di dua kelompok[54] yakni, a) pada Jamaah Ilmu Giri di Dusun Nogosari Desa Selopamioro, Kecamatan Imogori Jogjakarta. Tradisi *mujahādah* atau Selasa Pon-an di Pesan Trend Ilmu Giri yang diadakan setiap bulan dan setiap malam Sabtu merupakan salah satu sarana *transfer of values*, *knowledge*, dan *skills* dari *mursyid* kepada *murid*, yang di dalamnya termasuk nilai-nilai hubungan manusia dengan Allah dan alam. Konservasi lingkungan di bukit Imogiri ini berawal dari pantikan dalam tradisi dan ritual sufi ini, b) Jamaah Aolia' yang berpusat di di Kampung Sudimoro Dusun Panggang III Desa Giriharjo Kecamatan Panggang Kabupaten Gunungkidul. Penelitian dengan fokus dua tempat ini dilakukan selama 15 bulan (Januari 2009 – April 2010). Kedua kelompok ini

[54] Lokasi penelitian diambil secara regional, bukan *village-based*. Miskipun tidak ada kesepakatan dalam antropologi, etnografi regional diakui ketika subjek tidak terbatas pada *setting* tunggal. Lihat Ronal Alan Lukens-Bull, *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*. Terj. Abdurrahman Mas'ud (Jogjakarta Gama Media, 2004), 45-46.

SPS UIN JAKARTA

memenuhi kriteria Eko-sufisme yang disusun penulis pada awal bab ini. Tradisi *mujāhadah* dan kegiatan eko-konservasi yang dilakukan Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Jogjakarta dipandang penulis memenuhi syarat pilihan kajian Eko-sufisme. Rangkaian *mujāhadah* dan implementasinya dalam praksis dipandang sebagai proses KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar) dalam Sufisme.

Lokasi penelitian yang menjadi objek kajian dari penelitian ini dipilih berdasarkan pada prinsip sampel teoritik. Sebagaimana dikemukakan oleh Bogdan dan Taylor (1975)[55] bahwa sampel teoritik adalah kelompok, peristiwa, atau keadaan yang diperlukan untuk diketahui distingsi dan strateginya. Mengacu pada minat kajian ini, pertimbangan penting pemilihan lokasi penelitian adalah bahwa kasus yang dikaji sesuai dengan masalah penelitian, yakni ekologi dan Sufisme. Atas dasar pertimbangan inilah penulis berusaha mencari dan menemukan lokasi yang memenuhi kriteria sebagaimana ditetapkan, yakni mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan kegiatan spiritual yang berdampak pada eko-konservasi, mulai dari landasan dan konsep-konsep spiritual yang digunakan hingga implementasinya. Jamaah Ilmu Giri dipilih mewakili kelompok sufi independen (tidak berafiliasi pada tarekat tertentu), sementara Jamaah Aolia' dipilih mewakili kelomok sufi dependen (berafiliasi pada tarekat tertentu).

Informan penelitian ini adalah 1) *mursyid*, 2) *badal* (asisten) *mursyid*, 3) anggota *jamā'ah* yang tergabung dalam kedua kegiatan spiritual sebagaimana disebut di atas. Terdapat subjek sebanyak 485 jamaah Ilmu Giri, 1 orang kyai sebagai pendiri, 3 (tiga) orang kyai pendamping, dan 2 (dua) orang *ustādz*. Sementara itu, pada Jamaah Aolia' Panggang terdapat 675 jamaah (termasuk jamaah di daerah cabang), seorang kyai dan 25 orang *badal* (wakil).

[55] Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methode* (Boston: John Wiley & Sons, 1975), 27.

Penelitian ini bercorak deskriptif eksploratif, yaitu menggambarkan kegiatan eko-konservasi berbasis Sufisme yang tujuan akhirnya menegaskan pendapat ada proses dinamik pada diri manusia yang tujuan akhirnya cenderung memenangkan proses alamiah untuk keselamatan dirinya dan lingkungannya. Proses dinamika diri dalam Eko-sufisme bercorak integratif, yakni *al-insanī al-rabbānī* (humanisme teosentris). Dinamika diri bergeser dari zona diri (egois) ke wilayah zona bersama, yakni selaras secara ilahiyah, insaniyah, dan alamiyah.

Penelitian ini menggunakan pendekatan etnografi. Pendekatan ini digunakan untuk menggambarkan ajaran Eko-sufisme kyai dan pemahaman masyarakat (*cultural knowledge*), aktivitas (amalan) yang lahir dari ajaran (*cultural behaviour*), dan hal-hal apa yang dibuat dan digunakan (*cultural artefact*) oleh masyarakat sebagaimana adanya dalam kaca mata masyarakat itu sendiri. Dengan kata lain, penelitian ini berupaya memahami bagaimana masyarakat memandang, menjelaskan, dan menggambarkan tata hidup mereka sendiri.[56]

2. Teknik Penentuan Informan

Penetapan sumber informasi (*informan*) dalam penelitian ini menggunakan teknik *creation based selection* (seleksi berdasarkan kriteria). Adapun teknik penentuan informan adalah sebagai berikut, yakni a) seleksi jaringan dengan *snowball*, b) seleksi kuota, c) komparasi antar beberapa kasus.[57]

a. Seleksi Jaringan

Cara ini digunakan untuk memperoleh data yang berkaitan dengan latar belakang sejarah, ajaran, dan kegiatan, serta makna *artefact*, peneliti memilih subjek melalui pemilihan kriteria berdasarkan jaringan. Peneliti

[56] Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualtitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 94.

[57] Strauss, *Qualitative Analysis for Social Scientists* (Cambidge: Cambridge University Press, 1990), 21.

menetapkan *key informan* berdasarkan informasi dari jamaah. Kyai, yang sekaligus menjadi pendiri jam'iyyah menjadi *key informan* dalam penelitian ini. Informan lain akan dipilih melalui *snowball technic.*[58]

b. Seleksi Kuota

Di samping seleksi jaringan, peneliti juga mengidentifikasi sub komunitas yang relevan. Dalam konteks ini, peneliti memilih subjek sebagai informan berdasarkan kriteria kuota di antaranya adalah jamaah yang berusia tua dan muda, pendidikan tinggi dan rendah, laki-laki dan perempuan, pejabat, dan masyarakat awam. Seleksi kuota ini dipergunakan untuk menelaah lebih jauh tingkat persebaran ajaran dan sistem keyakinan terhadap sistem sosial, ekonomi, lingkungan hidup, dan pendidikan.

c. Seleksi berdasarkan Komparasi antar Beberapa Kasus

Seleksi ini digunakan sebagai dasar menentukan informan yang memiliki kekhususan ciri tertentu. Dalam aplikasinya, peneliti mengidentifikasi komunitas yang memiliki kekhususan ciri, misalnya seseorang yang memiliki pengalaman ruhani terkait dengan pengamalan ajaran Eko-sufisme ini.

3. Metode Pengumpulan Data

Data diperoleh dengan cara berbeda-beda sesuai dengan karakteristiknya, termasuk literatur tentang Imogiri dan Gunungkidul, daerah yang sebagian besar wilayahnya adalah *karst* yang unik dan khas. Metode dokumentasi digunakan untuk menggali data-data tentang *setting* sosial, jumlah anggota jamaah, struktur organisasi, publikasi kegiatan jamaah di media massa dan elektronik, serta profil lembaga.

[58] Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2009), 300-304.

Di samping itu, wawancara dilakukan sendiri oleh peneliti dengan berbagai komponen dalam Jamaah Ilmu Giri maupun Jamaah Aolia', mulai dari pendirinya hingga anggota jamaahnya, juga termasuk non partisan. Wawancara mendalam (*in-depth interview*) dilakukan oleh peneliti secara intensif dengan alat bantu rekam. Dengan sang kyai, peneliti bermalam selama berhari-hari di rumahnya untuk mendapatkan data-data dengan konsep Eko-sufisme baik di Ilmu Giri maupun di Panggang.[59] Untuk mendapatkan data yang komprehensif, peneliti seringkali menyertai kegiatan dan perjalanan kyai ke luar daerah.[60] Di samping dengan kyai, peneliti juga mewawancarai *badal, ustādz*, dan jamaah. Sebagian besar wawancara dilakukan oleh peneliti dengan menggunakan bahasa campuran, yakni Bahasa Jawa dan Indonesia.

Kemudian untuk dapat memahami tradisi mereka berkaitan dengan ajaran dan amalan Eko-sufisme baik pada Jamaah Ilmu Giri maupun Jamaah Aolia', peneliti pun mengikuti kegiatan mereka sehari-hari. Mulai dari *jagong bayen* (upacara sukuran kelahiran), *tahlilan* kematian, *mujāhadah* rutin malam Selasa Pon, *manāqiban*, *sewelasan*, *tadarrus*, pengajian dan lain-lain. Peneliti *live in* (tinggal) di dua daerah lokasi penelitian. Peneliti ikut berpartisipasi dalam berbagai kegiatan dan ritual pada kedua komunitas penelitian ini. Peneliti menggunakan metode *partisipant observation* pada setiap kesempatan. Metode *participant observasion* ini saya kombinasikan dengan *Focuss Group Discussion* untuk menemukan perbedaan-perbedaan pendapat antara mereka.

[59] Untuk keperluan penginapan ini, kyai menyediakan tempat khusus semacam padepokan yang dibuat menjelang peneliti memulai aktivitas di lapangan.

[60] Di antaranya adalah pada 6-7 April 2009 menyertai perjalanan KH. Nasruddin Anshori ziarah ke Panjalu Tasikmalaya. Tanggal 9 Juni 2009 menyertai ke Tepus, Gunungkidul. Tanggal 15 Juni 2009 menyertai ke Tegalrejo Magelang. Tanggal 27-28 menyertai ke UGM. Pada Tanggal 11 Pebruari 2010 menyertai ziarah ke Syaikh Makdum Wali (Purwokerto), Syaikh Nurrochim (Purwokerto). Sementara itu, peneliti juga menyertai KH. Ibnu Hajar dalam berbagai acara seperti Manaqib di Tepus Gunungkidul dan Wonosari Gunungkidul.

4. *Metode Analisis Data*

Setelah data-data terkumpul melalui wawancara, observasi, dan analisis dokumentasi, serta FGD selanjutnya data dicatat secara deskriptif dan reflektif yang selanjutnya dianalisis secara kualitatif.[61]

Analisis data ini dilakukan dalam rangka mencari dan menata (mengkonstruk) secara sistematis catatan (deskripsi) hasil wawancara, observasi, dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman dan pemaknaan peneliti tentang obyek penelitian. Penelitian ini menggunakan perpaduan dua metode analisis data yakni:

a. Interaksi Simbolik

Metode ini digunakan untuk mengembangkan teori. Pola pikir ini berangkat dari empiri dan selanjutnya yang empiri ini digunakan untuk menyusun abstraksi. Metode ini menggunakan pola fikir historik-ideograpik, yakni tata pikir yang mengatakan bahwa tidak ada kesamaan antara sesuatu dengan yang lain karena beda waktu dan konteks.

b. *Comparative constant*

Sedangkan *comparative constant* dilakukan oleh peneliti dengan proses mencari konteks lain dalam rangka mencari "makna" di balik yang empiri sebagaimana di maksud di atas, hingga peneliti memandang cukup bagi konseptualisasi teori. Pada tahap ini tata/pola fikir analisis data yang dipakai adalah pola pikir reflektif, yakni proses "mondar-mandir antara yang empirik dengan yang abstrak (makna). Satu "kasus empiri" dapat menstimuli berkembangnya konsep abstrak yang luas dan menjadikan mampu melihat relevansi antara empiri satu dengan empiri lain yang termuat dalam konsep abstrak baru yang dibangun oleh peneliti.

Adapun proses analisis kualitatif yang dimaksudkan dalam penelitian ini dilakukan sejak pengumpulan data dengan langkah sebagai berikut: *Pertama:* Mereduksi data. Data yang diperoleh melalui wawancara, dokumentasi,

[61] Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Rake Sarasin, 2002), 142.

SPS UIN JAKARTA

kemudian diseleksi. Pada proses ini peneliti memilih data yang relevan dan bermakna sesuai dengan konteks dan masalah penelitian.

Kedua, mendisplay data. Dalam istilah lain proses ini dapat dikatakan sebagai proses mengklasifikasi data sesuai dengan kelompok atau *clue*nya. *Ketiga*, menarik Kesimpulan. Pada tahap ini, peneliti melakukan konseptualisasi teoritik sesuai dengan makna yang didapat melalui proses komparasi konstan dan interaksi simbolik dari data empirik.[62]

I. Sistematika Penulisan

Disertasi ini ditulis menjadi tujuh bab. Bab pertama berisi tentang masalah penelitian dan konteksnya, baik skala global maupun lokal Indonesia. Selanjutnya, masalah penelitian dirumuskan dalam sebuah pertanyaan penelitian (*research question*), tujuan dan manfaat penelitian, uraian penelitian-penelitian sejenis terdahulu, pendekatan studi, dan metode penelitian.

Bab dua berisi kerangka teoritis tentang etika lingkungan dan Eko-sufisme. Pada bab ini memuat kerangka acuan yang digunakan sebagai alat analisis dan dasar berfikir untuk memotret dan membaca data-data lapangan. Pemetaan tentang Etika Lingkungan Barat ditampilkan pada awa pembahasan. Kemudian kritis terhadap Etika Lingkungan Barat yang pragmatis, materialistik, serta rasional, belum mampu menjawab persoalan krisis lingkungan. Solusinya adalah Eko-sufi sebagai alternatif. Pengertian tentang ekologi dan sufisme menjadi bagian tidak terpisahkan pada bab ini. Konsep tentang wujud (yang ada) sebagai basis berfikir tentang lingkungan menjadi pembahasan di bab ini. Beberapa mazhab etika lingkungan (*ecological ethics*) baik dalam perspektif sufi klasik maupun dari pakar Barat ditampilkan sebagai bahan analisis data pada bab-bab selanjutnya.

Selanjutnya, untuk dapat menggambarkan secara komprehensif Eko-sufisme di kedua Jamaah lokasi penelitian, pembahasan tentang profil Jamaah

---

[62] Lihat Matthews Mile, Michel Huberman, *Qualitative Data Analysis*. Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992), 20. Lihat juga Norman K. Denzin dan Yvona S. Lincoln (Ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London-New Delhi: SAGE Publications, 1994), 231.

Ilmu Giri dan Aolia' Panggang menjadi hal yang penting untuk diuraikan. Uraian meliputi seting geografis, karakteristik jamaah, dan kegiatan kedua jamaah menjadi hal yang sangat urgen untuk dipaparkan. Uraian ini akan dimasukkan pada bab tiga.

Bab empat memuat konsep Eko-sufisme dari dua jamaah (Ilmu Giri dan Jamaah Aolia'). Konsep Eko-sufisme kedua Jamaah digali melalui konsep tentang wujud (yang ada) dan relasi antar wujud pada kosmos. Gagasan-gagasan Eko-sufisme digali melalui *kyai, ustadz*, dan *jamaah*. Menjadi hal yang penting dalam pembahasan ini dari mana sumber ide atau gagasan ini. Dalam konteks ini, geneologi keilmuan dapat dirunut dari sumbernya. Pembahasan pada bab selanjutnya kemudian ditampilkan berbagai strategi transformasi nilai (*transfer of values*) dari guru ke murid dalam rangka implementasi ajaran Eko-sufisme untuk kegiatan eko-konservasi.

Bab enam akan membahas dampak Eko-sufisme pada kedua jamaah, baik ekonomi, pendidikan, relasi sosial, serta eko-konservasi. Kemudian disusul bab tujuh terakhir berisi penutup, yang berisi kesimpulan dan rekomendasi.

OOOOO

SPS UIN JAKARTA

BAB II
ETIKA LINGKUNGAN, EKO-SUFISME, RELASI ANTAR WUJUD, DAN TRANSFORMASI SOSIAL MELALUI SUFISME

Pada bab ini, akan dipaparkan tentang beberapa madzhab etika lingkungan. Etika Lingkungan Barat Modern yang berbasis pada materialisme dan rasionalisme dibahas pada pembuka bab ini. Asas materialisme dan rasionalisme ternyata tidak cukup untuk bahan penyusunan etika lingkungan yang ramah terhadap lingkungan. Bagian selanjutnya, Eko-sufisme menjadi tawaran konsepsional yang penting dalam tulisan ini. Pada bagian ini, penulis mencoba menunjukkan pentingnya konsepsi alternatif yang mengakomodir kebenaran metafisik —yang tidak dijumpai pada paradigma keilmuan Barat Modern. Eko-sufisme potensial digunakan sebagai bahan penyusunan etika lingkungan yang lebih ramah terhadap lingkungan. Sub bab berikutnya dipaparkan lebih detail tentang konsep tentang wujud (eksistensi) dan relasi antar wujud dalam konsep Eko-sufisme. Etika lingkungan Sufi yang telah dikonsepsikan tersebut selanjutnya dikelola sebagai motor perubahan pola pikir dan cara pandang, yang hasil akhirnya adalah berubahnya perbuatan/akhlak masyarakat dalam memperlakukan alam semesta.

A. Etika Lingkungan Barat

Sebelum membahas berbagai madzhab etika lingkungan, pada awal bagian ini perlu dipaparkan beberapa definisi tentang etika lingkungan. Dalam pandangan Keraf, etika lingkungan adalah hubungan moral antara manusia dengan alam.[63] Sedangkan menurut Anderson sebagaimana disitir Cang yang mengatakan bahwa etika lingkungan adalah usaha yang seharusnya dilakukan manusia terkait dengan penyelamatan alam.[64] Sementara itu, Desjardin dalam Quddus mengatakan bahwa etika lingkungan adalah sistem yang komprehensif

[63] Sony Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas, 2006), 2.

yang berisi tentang seperangkat nilai moral yang seharusnya dimiliki manusia dalam berhubungan dengan alam semesta.[65] Pendapat Anderson tampaknya lebih cenderung pada tataran praktik, sementara pada Keraf pada tataran konseptual sebagaimana juga tampak pada Desjardin. Dari ketiganya dapat ditarik benang merah, bahwa etika lingkungan dalam kajian ini disebut dengan akhlak berlingkungan, baik sebagai standar ideal moral maupun dalam wujud perbuatan. Sebagai sistem moral, akhlak tentu memiliki dasar normatif, yang dapat berasal dari akal pikiran dan ajaran tertentu seperti agama, atau gabungan keduanya.

Perbedatan akademik *environmental ethics* mulai ramai didiskusikan para pakar pada penghujung akhir tahun 1960. Istilah Antroposentrisme memantik perbebatan baru yang kini belum berakhir. Antroposentris, pada dasarnya berpendapat bahwa manusia sebagai pusat relasi antar semesta. Dengan kata lain, alam diciptakan dan diperuntukan bagi manusia. Pendapat ini dilansir oleh White Jr. yang menulis artikel berjudul *"The Historical Roots of Our Ecological Crisis"*,.[66] Dalam artikelnya, ia mengatakan bahwa kerusakan alam karena dipicu oleh ayat yang menjadikan dan memposisikan manusia sebagai makhluk yang superior di hadapan alam semesta.

Dalam komentarnya, Partridge mengatakan bahwa sekalipun White Jr sebagai penuduh agama sebagai biang kerusakan alam, White Jr. sendiri dikelompokkan oleh Partridge pada kelompok ini. Hal ini karena dia mengatakan bahwa, *"Nature was created for mankind's benefit, and it is role to be the master of nature"*. Tuhan menciptakan bumi sebagai taman dan habitat untuk manusia.[67] Dalam konteks ini, Antropo-sentris bersifat pragmatisme dalam memanfaatkan dan mengelola alam.

---

[64] William Cang, *Moral Lingkungan Hidup* (Jogjakarta: Kanisius, 2000), 34.

[65] Abdul Quddus, *Respon*, 168-169.

[66] Menurut Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, artikel White sebetulnya mengisyaratkan dimulainya usaha refleksi kontemporer terkait tentang penyusunan sikap ramah lingkungan yang dibentuk oleh pandangan agama. Namun demikian, artikel ini dikemudian hari direspon sebagai cikal bakal lahirnya antropsentris.

[67] Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science,* 155, 3767, (1967): 1203 – 1207. Lihat juga David Nir, "A Critical Examination of the Jewish Environmental

Pendapat di atas dipertajam dan dijustifikasi secara rasional oleh Gunn dalam jurnal *Landscape Architecture* yang mengatakan, "*The only reason anything is done on this earth is for people… Surely we do all our act earthly environment, but I have never heard a tree, valley, mountain or flower thank me for preserving it*".

Pendapat di atas yang lebih mendasarkan logika rasional ini diamini dan dilanjutkan oleh Shephard dan McKinley dalam buku suntingan mereka yang berjudul *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man.*[68] Pendapat-pendapat ini kemudian dikenal dalam masyarakat ekologi sebagai pendapat Antropo-sentris, dalam artian lingkungan atau alam untuk manusia. Sebagai sebuah paradigma, Antropo-sentris didukung oleh pemikir kontempoter Feinberg.

Antroposentrisme disebut Naess sebagai *shallow environmental ethic* (etika lingkungan dangkal) sebagai kebalikan dari *deep environmental ethic* atau *deep ecology* (etika lingkungan dalam). Antropo-sentrisme merupakan etika lingkungan yang memandang manusia sebagai pusat ekosistem. Etika ini memposisikan manusia sebagai supremasi dalam ekosistem. Selain manusia adalah sekunder. Dalam konteks ini, Quddus mencoba menelusuri geneologi Antropo-sentrisme. Pemahaman keagamaan yang bias menjadi salah satu munculnya paham ini.[69] Manusia dalam tradisi Agama Semitik memiliki posisi yang sangat tinggi, bahkan Aquinas menyebut dengan istilah *imago Dei.*[70] Tokoh-tokoh Antropo-sentris antara lain adalah Passmore, Norton, Eugene, dan

---

Law and *Bal Tashchit:* Do Not Destroy". *Georgetown International Environmental Law Review*, 18, 2, (2006): 335-336.

[68] Paul Shephard, "Ecology and Man – A Viewpoint", dalam Paul Shephard and Daniel McKinley (Ed.), *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man* (Boston: Huougton-Mifflin, 1969).

[69] Lihat Kitab Kejadian Pasal 1 ayat 26-28 yang mengatakan bahwa manusia diciptakan secitra dengan Tuhan. Allah menyerahkan alam berserta isinya (ikan di laut, burung di udara, ternah di bumi, dan semua binatang yang merayap di atas bumi) untuk dikuasai dan ditaklukkan.

[70] Dalam Islam disebut dengan *ṣūrah* (citra/gambar), yang kemudian menjadikan posisinya menjadi *khalīfah* (wakil) Tuhan. Lihat pada QS. al-Baqarah: 30, QS. Fāṭir: 39. Karena menyandang sebagai khalifah, maka fasilitas yang diberikan Tuhan sebagaimana tampak pada QS. Luqmān: 20, QS. al-Jāsiyah: 13.

Sagoff. Konsep-konsep yang diderivasi agama menjadi pintu masuk White Jr. untuk mengkritisi pesan dan pemahaman terhadap agama monoteis. Kritik serupa juga dilontarkan Toynbee[71] dan Ikeda.

Selain pemahan agama yang "bias", pijakan filosofis juga menjadi dasar perkembangan Antropo-sentris. Beberapa filsuf dinyatakan sebagai penguat etika ini. Salah satunya adalah Descartes (1596-1650), sang pencetus adigium *cogito ergo sum* (Saya berpikir, karena itu saya ada). Adigium *cogito ergo sum* melahirkan pembedaan yang mencolok antara rasio (*cogito*) dengan tubuh. Dari pembedaan ini muncullah konsep tentang dualisme atau dikhotomi, sekalipun gagasan tentang dualisme ini telah ada sejak Plato yang menyebut "alam ide". Plato menyebut bahwa kehidupan dunia adalah semu, tidak riil, atau hanya banyangan dari "dunia atas". Namun, gagasan Plato menurut penulis justru produktif untuk membangun etika lingkungan baru yang ramah terhadap lingkungan. Berbeda dengan Descartes memandang alam adalah terpisah dengan pikiran. Dualisme Descartes melahirkan distingsi dan pemisahan antara subjek (*res cogitant*) dan objek yang dipikir (*res extensa*). Alam adalah *res extensa* yang bisa jadi tidak penting bagi *res cogitant*. Karena ukuran penting dan tidaknya tergantung pada *res cogitant*, sang pemikir. Di sinilah letak superioritas posisi *res cogitant* (manusia) itu. Tradisi ini kemudia lanjutkan oleh Bacon (1561-1626), Bentham (1748-1832), dan Mill (1806-1973).

Masih pada mazhab *shallow environmental ethics*, eko-sentrisme radikal berada pada sisi kutub lainnya. Eko-sentrisme muncul sebagai respon atas munculnya madzhab Antropo-sentrisme. Di antara yang mengisi Eko-sentrisme ini adalah etika Bio-sentrisme yang mengatakan bahwa setiap ciptaan memiliki nilai intrinsik pada dirinya, baik secara langsung bermanfaat atau tidak pada manusia sehingga perlu mendapatkan "penghormatan" dan perlakukan yang bermoral dan sopan. Gagasan ini jika dirunut geneologinya berasal dari Rousseau, Wardswort dan Thoreau yang mengatakan bahwa alam sangat penting dalam

[71] Arnold Toynbee, "The Religious Background of the Present Environmental Crisis", *Ecology and Religion in History* (New York: Harper and Row, 1974), 140-142.

membantu kesejahteraan manusia. Bio-sentrisme dipopulerkan oleh Schweitzer[72] yang selanjutnya muncul gagasan tentang *Life-centered Ethics* (etika yang berpusat pada kehidupan) oleh Taylor,[73] dan *equal treatment* (perlakuan sama) pada semua yang ada sebagaimana dikemukakan oleh Singer,[74] pencetus *Animal Liberation*.

Pendapat di atas memantik dan memicu tumbuh-segarnya pemikiran tentang etika lingkungan. Bantahan muncul dari Veer dalam *The Environmental Ethics and Policy Book* dan Frankena yang mengusung teori tentang *Animal Liberation*. Selanjutnya, pendapat kedua tokoh ini disempurnakan oleh pejuang hak hewan lainnya seperti Singer dan Regan.

Pendapat ketiga terkait dengan *environmental ethics* tampak pada teori yang mengusung *Bio-centrism* atau yang dikenal dengan *Gaia-centrism theory*, Demikian juga *Land Ethics* yang diusung oleh Leopold dalam bukunya *A Sand and County Almanac: With Essays on Conservation from Round River* sebetulnya masih cenderung dalam kategori etika lingkungan dangkal. Walau demikian, pendapat mereka ini didukung oleh kelompok Eko-feminisme seperto Mies, Shiva, Melor, dan Salleh. Pandangan mereka memiliki kedekatan dengan paradigma ketiga ini (*eco-centris theory*) dengan beberapa perbedaan basis logika berfikirnya. Pendekatan Eco-feminism terhadap lingkungan cenderung menggunakan analisis materialistik dan pola pemikirannya adalah turunan dari *genre* Marxis.[75]

Ramainya perbebatan akademik tentang etika lingkungan tersebut kemudian menarik perhatian para pemikir dan tokoh agama. Beberapa kali

---

[72] Lihat Albert Schweitzer, "The Ethics of Reverence for Life" dalam Susan J. Amstrong dan Richard G. Botzler, "*Environmental Ethics: Divergence dan Convergence* (New York: McGrow-Hill, 1993), 343.

[73] Paul Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 99.

[74] Peter Singer, "Equality for Animal ?" dalam *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 55.

[75] Ariel Salleh, "Ecofeminism as Sociology", *CSN*, 14, 1, (2003): 61-62; Lihat juga Maria Mies and Vandana Shiva, *Ecofeminism* (London: Zed Books, 1993); juga. Mery Mellor, *Feminism and Ecology* (Cambrigde: Polity, 1997).

konferensi gereja membahas dan merepon perdebatan. Dalam perjalanannya muncul lapangan (objek) kajian baru yang dikenal dengan *Spiritual Ecology* atau *Green Religion*, dan istilah lain yang senada. Kajian ini dimaksudkan untuk menggali nilai-nilai agama yang ramah lingkungan.

Di Barat, proses pengawinan antara isu lingkungan dengan agama (spiritual) dilakukan oleh beberapa tokoh di antaranya adalah Berry, Kinsley[76], Sponsel[77], Gottlieb[78], Tucker and Grim.[79]

Salah satu perkembangan yang lebih progresif dalam etika lingkungan adalah *Deep Ecology*. Istilah ini muncul dari Arne Naess berkebangsaan Norwegia pada tahun 1973. Menurut Session,[80] akar *Deep Ecology* dapat ditemukan pada ajaran agama ramah lingkungan, cara hidup suku asli, tradisi Santo Fansiskus, Taoisme, Zen Buddhisme. Ada tiga hal penting dalam *Deep Ecology*, yakni 1) *deep experience* (pengalaman yang mendalam), 2) *deep question* (pertanyaan yang mendalam), 3) *deep commitment* (komitmen yang serius). Di antara rancang bangun *Deep Ecology* adalah 1) kehidupan manusia dan makhluk lainnya mengandung nilai intrinsik pada diri mereka, 2) kekayaan dan keanekaragaman berkontribusi pada perwujudan nilai-nilai, 3) manusia haram mereduksi kekayaan dan keanekaragaman ini, kecuali darurat kebutuhan vital, 4) campur tangan manusia telah berlebih pada alam, bahkan ulahnya semakin memperburuk alam, 5) dibutuhkan kebijakan untuk merubah struktur ideologi, ekonomi, dan teknologi, 6) perubahan ideologis terutama yang menyangkut penghargaan terhadap kualitas kehidupan, 7) dibutuhkan partisipasi

---

[76] David Kinsley, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Prespective* (Prentice-Hall, 1995).

[77] Sponsel, "Why a Tree is more than a Tree: Reflection on the Spiritual Ecology of Sacred Tree in Thailand", dalam Sulak Sivaraksa, et. al. (Ed.), *Santi Pracha Dhamma* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, 2001), 364-373.

[78] Roger Gottlieb, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* (New York: Oxford, 2006), hal. 215. Lihat juga Daniel Cowdin, "Environmental Ethics" dalam *Theological Studies*, 69, (2008): 164-165.

[79] Mary Evelyn Tucker and John A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", *Daedalus*, 130, 4, (2001).

[80] George Session (Ed.), *Deep Ecology for the 21st Century: Reading on the Philosophy and the Practice of the New Environmentalism* (Boston: Shambala, 1995), ix.

orang yang menerima ide *eco-sophy* untuk melakukan perubahan yang berarti dalam menghadapi krisis lingkungan.[81]

Naess mengatakan bahwa *Deep Ecology* adalah komponen religius yang dikoneksikan pada perilaku berlingkungan. Komponen religius yang berbasis pada kearifan terkait dengan pola relasi manusia pada alam sekitar.

B. Eko-sufisme

Kata Eko-sufisme, sebagaimana judul disertasi ini, setidaknya pernah disebut di kalangan penganut *Universal Sufism* atau sering disebut *The Sufi Order in the West*, sebuah cabang Sufisme yang didirikan oleh Hazrat Inayat Khan (w.1927). Pada sub judul sebagaimana tertulis di atas, paling tidak ada dua konsep yang digabung menjadi satu kata, yakni Eko dan Sufisme atau *taṣawwuf* (selanjutnya ditulis Tasawuf atau Sufisme). Pada bagian ini akan dibahas hal-hal penting berkaitan dengan kedua konsep tersebut sebagai bahan konstruk konsep Eko-sufisme.

1. Konsep tentang Ekologi

Secara bahasa, kata *eco* —yang sekarang diartikan sebagai lingkungan— memiliki sejarah bahasa yang panjang. Kata *eco* berasal dari kata *oeco* (Late Latin) yang berarti kampung (*village*), *oîkos* (Yunani) berarti "rumah" (*house*), habitat, *wic* (Inggris Kuno) yang berarti *house* (rumah).[82] Rumah adalah tempat kediaman keluarga dan anggotanya. Kata ini kemudian mengalami pergeseran makna berarti lingkungan hidup. Istilah lingkungan sebagai ungkapan singkat dari lingkungan hidup sering juga disebut dengan dengan dunia, alam semesta, planet bumi, dan juga beberapa istilah seperti *environment* (Inggris), *L'evironment* (Perancis), *Umwelt* (Jerman), *milliu* (Belanda), *alam sekitar* (Melayu), *sivat-lom* (Thailand), *al-bī'ah* (Arab). Kata *ecology* pertama kali digunakan oleh ahli biologi berkebangsaan Haeckel

[81] Lihat Arne Naess, *Ecology: Community*, 29.

[82] Ake Hultkrantz, "Ecology", in Eliade and Adams, *The Encyclopedia of Religion,* Vol. 3, (New York: Simon and Schuster Macmillan, 1986), 581. E. Neufedt (Ed), *Webster's New World Dictionary of American English* (Ohio: Simon & Schuster, 1988), 429.

pada tahun 1866, di mana dia mendefinisikan *ecology* sebagai, "*The comprehensive science of the relationship of the organism to the environment"*. [83] Namun demikian, kata ini belum menjadi konsep yang matang hingga kemudian disempurnakan oleh ahli botani berkebangsaan Denmark, Warming (d.1924).

Ekologi diartikan sebagai ilmu yang mempelajari interaksi antar makhluk hidup maupun interaksi antara makhluk hidup dan lingkungannya. Dalam ekologi, seseorang dapat mempelajari makhluk hidup sebagai kesatuan atau sistem dengan lingkungannya. Ruang lingkup pembicaraan ekologi adalah 1) individu/organisma,[84] 2) populasi,[85] 3) komunitas,[86] 4) ekosistem,[87] 5) biosfir.[88] Urutan ruang lingkup di atas dapat juga disebut dengan tingkatan (level) organisasi ekologi.

Dalam konteks ini, ekologi dipahami sebagai interaksi antar dan inter populasi dalam komunitas lingkungan tertentu. Suatu yang menarik dari interaksi ekosistem ini adalah adanya siklus mineral dan energi sebagai bahan dan modal kehidupan. Artinya, antara satu kehidupan pada jenis populasi (sebagai konsumen) tergantung dengan keberadaan populasi lainnya sebagai

---

[83] Lihat Müller, D. "Warming, Johannes Eugenius Bülow". In: Gillespie, C.G. (Ed.) *Dictionary of Scientific Biography,* Vol. 16 (New York, NY: Charles Scribner and Sons, 1980); Coleman, W. "Evolution into Ecology? The Strategy of Warming's Ecological Plant Geography", *Journal of the History of Biology*, 19, 2, (1986): 181-196; Cassidy, V.M. *Henry Chandler Cowles – Pioneer Ecologist* (Chicago: Kedzie Sigel Press, 2007); Emanuel Gaziano, "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology" dalam *The American Journal of Sociology*, 101, 4, (1996): 874-907. Frodin, D.G. *Guide to Standard Floras of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 72.

[84] Makhluk secara individual. Sebagai contoh di sini adalah jika kita mengarahkan pandangan ke kebun, yang dapat kita saksikan adalah pohon pisang, pohon rambutan, pohon durian, ulat, kupu-kupu, dan lain-lain. Makhluk yang disebut di atas, secara individual adalah organisma.

[85] Kumpulan organisma sejenis yang berbiak silang. Artinya, kumpulan makhluk hidup sejenis ini akan memunculkan reproduksi, kompetisi, dan migrasi. Kepadatan populasi akan mempengaruhi daya tampung, konsumsi, dan lain-lain.

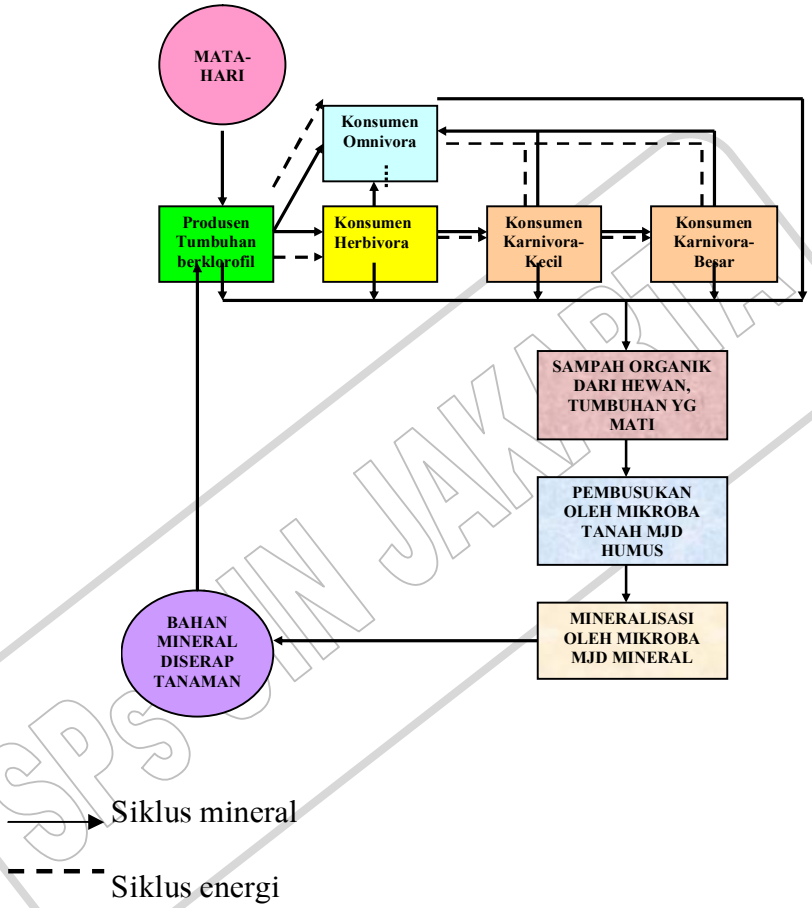
[86] Kumpulan beberapa populasi yang hidup di areal tertentu.

[87] Sistem organisasi yang lebih besar, yakni interaksi antar komuniti-komuniti makhluk hidup (manusia, hewan, tumbuhan) dengan lingkungan fisik dari lingkungan sekitarnya.

[88] Planet bumi adalah biosfir. Bumi adalah tempat beroprasinya ekosistem-ekosistem.

SPS UIN JAKARTA

produsen. Interdependensi adalah salah satu wujud kelemahan seluruh organisme dalam ekosistem.



Gambar 2

Interaksi Ekosistem dalam Kehidupan

Ada beberapa hal penting dalam struktur ekosistem sebagaimana tergambar di atas, yakni 1) matahari di pandang sebagai sumber energi dan mineral. Matahari bagi *ecolog* adalah sumber kehidupan. Matahari adalah ”tumpuhan” bagi seluruh kehidupan. Tanpa matahari, sama dengan tidak ada kehidupan. 2) hubungan antar organisme, komunitas, dan populasi hanya didasarkan pada fungsi produsen (dimangsa) dan konsumen (pemangsa). Dengan demikian, etika yang terbangun dari struktur di atas adalah etika

pemangsa dan yang dimangsa. Konsep Barat terutama pragmatisme dan mekanisme dalam hubungan ini sangat tampak dalam interaksi ekosistem ini.

2. *Konsepsi tentang Sufisme/Tasawuf*

Sufi dan tasawuf, —sebagai sebuah istilah dan konsep sebagaimana yang dipahami sekarang— belum dikenal pada jaman Nabi. Menurut Anṣārī (w.1089 M) sebagaimana dikutip Ersnt bahwa sufi sebagai kata sebutan (*laqab*) pertama kali digunakan oleh Abū Hāsyim al-Ṣūfī (w.767 M). Dua abad (254 tahun) setelah itu kemudian 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w.1021 M) merumuskannya menjadi sebuah konsep.[89]

Tasawuf sebagai sebuah konsep dipercayai pencetusnya sebagai bagian dari pemahaman terhadap al-Quran, walaupun Sell secara tegas mengatakan bahwa spiritualitas al-Quran tidak pernah menekankan pada asketisme.[90] Amalan puasa (*ṣawm*) yang tampak asketis, menurutnya secara *syar'ī* justru muncul sebagai wujud dari proses pemahaman diri dari seorang anak manusia yang harus selalu peduli dengan masyarakat sekitar. Sikap asketis dengan arti penarikan diri dari lingkungan sekitar merupakan sikap yang tidak dianjurkan oleh Nabi sendiri.[91]

Munculnya kelompok pemakai baju wol (*ṣūff*) pada abad 2 H dicatat oleh Sell sebagai reaksi dari penyelewengan ajaran-ajaran orisinil Islam. Di mana pada masa itu, umat Islam terperangkap dalam penyakit hati dan sosial, seperti maraknya kerakusan para pejabat yang asosial. Korupsi disinyalir terjadi di mana-mana. Realitas sosio-politik tersebut, melahirkan gerakan *zuhud* yang pada periode berikutnya dicoba untuk diintegrasikan dengan al-

---

[89] 'Abd Allāh Anṣārī, *Ṭabāqāt al-Ṣūfīyah* (Teheran: Intisyārāt-i Furughī, 1983), 7. Carl W. Ersnt, *The Shamhala Guide to Sufism* (Massachusetts: Shamhala Publications Inc., 1997), 20. Carl W. Ersnt, *Ajaran dan Amaliyah Tasawuf*. Terj. Arif Anwar (Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003), 24.

[90] Asketisme yang dimaksudkan adalah penarikan diri dari masyarakat.

[91] Michael A. Sell, *Terbakar Cinta Tuhan*. Terj. Alfatri (Bandung: Mizan, 2004), 41-46.

Quran.[92] Sell di sini tidak membagi kategori *ṣuff* yang dijustifikasi sebagai *silent protes*. Pada jaman Nabi, *ṣuff* diakomodir sebagai bagian dari simbol kesederhanaan dan kebeningan. Kesederhanaan dan kebeningan itu tidak hanya pada beranda (teras) rumah Nabi, tetapi kesederhanaan telah masuk sampai rumah dan pada diri Nabi sendiri. Dalam konteks ini *ṣuff* adalah identitas kesederhanaan dan kesalihan dalam Islam. Kemudian setelah Nabi wafat, tepatnya pada jaman Khalifah Utsman *ṣuff* berubah menjadi *silent protest*.[93]

Bagi Siradj, bahwa jika dilihat dari asal muasal kelahirannya, *zuhud* adalah *silent protest* kaum *Ṣufi*. Protes mereka ditunjukkan dengan komunikasi non verbal melalui simbol "pakaian" dan cara hidup yang serba sederhana. Dengan demikian, *zuhud* yang secara lahiriyah dipandang sebagai bentuk hidup asketis. Secara sosio-kultural, *zuhud* adalah wujud dari kepedulian dan protes terhadap penyimpangan dari ajaran Islam yang sudah di luar batas syariat. Para penguasa saat itu seringkali menggunakan Islam sebagai alat legitimasi ambisi pribadi. Mereka bersemangat mengembalikan pesan orisinil Islam yang dibawa oleh Nabi Muḥammad. Menurutnya, sufi adalah penegak dan penjunjung tinggi nilai-nilai Islam.[94]

Dalam konteks ini, sufi merespon lingkungannya dengan cara yang berbeda-beda. Pada masa awal Islam, *ṣuff* adalah respon dari kemewahan hidup sekalipun dengan "protes secara diam". Fenomena kehidupan yang serba materi pada era sekarang disikapi oleh *sufi urban* sebagai sarana untuk menenangkan diri dari hiruk pikuk kehidupan yang serba materialis.

Dalam perspektif sosiologis, paling tidak ada tiga pemahaman tentang sufisme (tasawuf), yakni sufi sebagai 1) sistem etika/moral, 2) seni/estetika,

---

[92] Michael A. Sell, *Terbakar*, 42. Bandingkan dengan Zulkifli, *Sufism in Java; The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), 3-4.

[93] Tasawuf diturunkan dari kata *ṣafwah* yang berarti orang-orang terpilih. *Ṣaff* berarti barisan atau deretan. *Ṣuffa* berarti serambi sederhana yang terbuat dari tanah dengan bangunan sedikit lebih tinggi dari pada tanah. *Ṣuf* kain wol kasar, ini menunjukkan keberadaan orang-orang yang menaruh perhatian pada pengetahuan esoteris dalam agama (*baṭinī*).

[94] Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, 2006), 34.

3) atribut. Walaupun dua aspek yang disebut terakhir dipandang sebagai implikasi dari yang pertama. Banyak tokoh yang dapat dikaitkan dengan pemahaman sufi sebagai sistem etika/moral, baik klasik maupun kontemporer, pelaku maupun pengamat, Timur maupun Barat. Di antaranya al-Muḥāsibī (w.857 M),[95] al-Kattānī (w.932 M),[96] al-Qusyayrī (w. 1074 M),[97] al-Ghazālī (w.1111), al-Jīlānī (w.1166 M),[98] al-Aṣbahānī,[99] Ibn Taymīyah (w.1328),[100] al-Qādir Maḥmūd,[101] al-Taftazanī,[102] Syirbashī,[103] al-Ghasnī,[104] al-Razzāq,[105] Baldick,[106] Azra.[107]

Pada aspek lain, sufi —dengan sistem etikanya— juga mendorong dan melahirkan karya seni yang memiliki ciri estetik sufi. Karya seni ini meliputi sastra, sajak, puisi, arsitektur, musik, nyanyian, tarian, ornamen, batik, dan kaligrafi. Kajian yang berkaitan dengan puisi sufi seperti dilakukan oleh

---

[95] Al-Muḥāsibī, *al-Ri'āyah li ḥuqūq Allāh*, Taḥqīq: 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā' (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, TT).

[96] 'Abd al-Halīm Maḥmūd, *Qaḍiyah fī al-Taṣawwuf* (Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, TT), 173-175. Lihat juga al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV (TTP: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, TT), 2930. Lihat juga Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural, Fenomena Shalawat Wakhidiyah* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 21.

[97] Al-Qusyayrī, *al-Risālah al-Qusyayrīyyah fī 'Ilm Taṣawwuf* (TTP: al-Maktabah al-Taufiqīyah, TT), 118-119, 163-394.

[98] 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Ghunyah li Ṭālibi Ṭārīq al-Ḥaqq*, Juz. II (Miṣr: Maktabah Sa'bīyah, TT), 558.

[99] Abū Nu'aym al-Aṣbahānī, *Ḥilyat al-Awliyā'*, Juz IV, 386.

[100] Said Aqil Siradj, *Tasawuf*, 36.

[101] 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafat al-Ṣūfīyyah fī al-Islām, Maṣādirihā wa Naẓārīyyātihā wa Makānihā min al-Dīn wa al-Ḥayat* (TTP: Dār al-Fikr al-'Arābī, TT), w (*wau*).

[102] Abū al-Wafā al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Qāhirah: Dār al-Thaqāfah li Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1979), j (*jim*).

[103] Aḥmad Syirbaṣī, *al-Ghazālī wa Taṣawwuf al-Islāmī* (Bayrūt: Dār al-Hilāl, TT), 153.

[104] 'Abd Allāh ibn Ṣālih ibn 'Abd al-'Azīz Al-Ghasnī, "Da'āwā al-Munāwīn li Syaykh al-Islam Ibn Taymīyah". Juz I, ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD_ROM), 40.

[105] Maḥmūd ibn 'Abd al-Razzāq, "Mafhūm al-Qadr wa Ḥurriyyah 'inda Awā'il al-Ṣūfīyah", Juz I, ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD-ROM), 10.

[106] Julian Baldick, *Mystical Islam; An Introduction to Sufism* (New York: New York University Press, 1989), 44-45.

Galib,[108] Maesami,[109] Wilson,[110] Schimmel,[111] Homerin,[112] Keshavarz.[113] Sedangkan pembahasan musik dan tarian sufi dapat dilihat pada karya Waugh,[114] Friedlander,[115] Qureshi.[116]

Kajian arsitektur sufi dapat dilihat pada Pijper,[117] Isma'oen,[118] Fanani.[119] Sedangkan kajian tentang batik pesisir utara Jawa dapat dilihat pada Hoop, Sudjoko, Hasanuddin.[120]Sementara itu, Ibn Khafif sebagaimana

---

[107] Azyumardi Azra (Ed.), *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid III (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 1289-1293; Lihat juga Sri Mulyati (Ed.), *Mengenali dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 8.

[108] Galib, *Poem*. Transl. Aijas Ahmed (*et.al*) (New York: Hudson Review, 1969).

[109] Julie Maesami, *Medievel Persian Court Poetry* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

[110] Peter Lamborn Wilson dan Nasrollah Poujavady, *The Drunken Universe: An Anthology of Persian Poetry* (Grand Rapids: Phanes, 1987).

[111] Annemarie Schimmel, *A Two-colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry* (Chapel Hill: University of North California Press, 1992).

[112] Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Farīd, his Verse, and his Shine* (Columbia: University of South California Press, 1994).

[113] Fatemeh Keshaverz, *Reading Mystical Poetry: The Case of Jalal al-Din Rumi.* (Columbia: University of South California Press, 1992).

[114] Earle H. Waugh, *The Munsidin of Egypt: Their World and their Song* (Columbia: University of South Carolina Press, 1989).

[115] Seems Friedlander, *The Whirling Dervishes: Being an Account of the Sufi Order Known as the Mevlevis and its Founder the Poet and Mystic Mevlana Jalāluddn Rūmī* (Albany: State University of New York, 1992).

[116] Regula Burckhardt Qureshi, *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Contex and Meaning in Qawwālī* (Chicago: University Chicago Press, 1995).

[117] Pijper, *The Menaret in Java* (Leiden: India Antiqua, 1947).

[118] Kaum sufi yang kaya metafora seringkali berbicara dengan simbol. Mereka menuangkan makna-makna ke dalam tata ruang arsitektur masjid. Penempatan elemen dan unsur bangunan menggunakan tradisi lama pra Islam. Pola mata angina untuk menempatkan rumah kyai, santri dan masjid mengingatkan konsep *lokapala, manca pat, manca lima.* Lihat Banis Isma'oen, "Konsep Triloka dalam Bangunan Tradisional Jawa" (Makalah dalam Seminar yang diselenggarakan oleh Bappeda Yogyakarta), Maret 1980.

[119] Ahmad Fanani, "Arsitektur Masjid: Perkembangan Pemahaman Islam", dalam Aswab Mahasin (*et.al*), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara, 1996), 94-116.

[120] Hasanuddin, "Pengaruh Islam pada Ragam Hias Batik Pesisir Utara Jawa", dalam dalam Aswab Mahasin (*et.al*), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika* (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara, 1996), 10-35.

Baldick[121] mengatakan bahwa hakikat sufi adalah penampakan diri dalam wujud akhlak/perilaku. Sifat-sifat sufi diejawantahkan pada perbuatan. Perbuatan lahir sebagai penanda (atribut/identitas). Dengan kata lain, sufi adalah aspek batiniyah kepribadian (etika) yang terungkap dan memancar terang (atribut).

Dalam konteks ini, *ahl al-ṣuffah*, yang dirujuk sebagai asal muasal lahirnya istilah sufi, dilihat sebagai fakta adanya "atribut" atau identitas sosial. Kelompok ini memiliki karakter sosial yang khas. Kesederhanaan, kepatuhan, orientasi ketuhanan, kerarifan, dan kesetiakawanan adalah karakter yang menonjol dari *ahl al-ṣuffah* ini. Atribut ini menjadi "identitas khas bersama" mereka yang berbeda dengan atribut kelompok lain.

Selain Khafif, aspek sufi sebagai atribut juga dikatakan oleh Suryadi.[122] Dalam skala *massif* (tarekat), Eliade mencatat 4 (empat) elemen penting dalam sufi yaitu, 1) sistem etika, 2) persaudaraan, 3) ritual, dan 4) kesadaran sosial.[123]

Ada dua koreksi penting dari elemen yang disuguhkan Eliade, 1) bahwa kesadaran sosial pengikut sufi tidak serta merta muncul secara otomatis dan paralel dengan munculnya kesucian jiwa, tetapi seringkali dipantik dan diasah oleh faktor eksternal (guru, kawan sejawat, lingkungan),[124] 2) ada satu hal menarik yang tidak disebut Eliade terkait dengan tarekat sebagai akibat dari persaudaraan *massif*, yakni munculnya pasar, baik pasar yang lazim dipahami seperti sekarang (ekonomi), maupun pasar ide. Pasar ide inilah salah satu faktor yang seringkali memantik dan mengasah kesadaran sosial seorang sufi.

---

[121] Julian Baldick, *Islam*, 230.

[122] Suryadi, "Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and Shattariyyah Sûfî Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century", *Studia Islamika*, 8, 3, (2001): 57-124.

[123] Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 324.

[124] Lihat kritik Ali Syari'ati terkait dengan rendahnya kesadaran sosial kaum Mullah di Iran cenderung mendukung status quo Syah Iran. Syari'ati juga mengkritik pedas al-Hallâj yang "suci" namun dia mabok dengan kesuciannya. Lihat Suwito NS, *Transformasi Sosial;*

Kajian-kajian tentang Sufisme dan gerakan sosial sebagaimana dilakukan oleh Ernst,[125] Sirriyeh,[126] Kartodirdjo, dan Djamil.[127] Sementara itu, Machasin lebih melihat fenomena lahirnya pasar (aktivitas ekonomi) pada persaudaraan sufi dalam tarekat.

Sufisme sebagai atribut sosial tampak pada "defensifitas" tarekat Syaththariyah di Padang Pariaman sebagaimana telaah Suryadi[128] dan istilah sufi anti sufi sebagaimana disebut oleh Sirriyeh.[129] Klasifikasi tarekat dengan variasi ajaran yang berbeda, penggolongan antara yang *mu'tabarah* dengan *ghayr mu'tabarah*, serta adanya organisasi tarekat secara nasional maupun trans-nasional merupakan wujud dari sufi sebagai atribut sosial.

Konstruk bahwa sufi adalah atribut sosial adalah penting dimunculkan di sini yang berguna untuk menjelaskan kekuatan sufi sebagai basis pembentukan "solidaritas (*'aṣābīyah*) baru" yang berfungsi sebagai motor penggerak perubahan. Meminjam istilah Deleuze dan Guttari, bahwa sufisme bekerja seperti sebuah mesin di antara mesin-mesin lain.[130] Dengan istilah lain, Weber menyebutnya sebagai "tipe ideal" yang kemudian diperjuangkan agar terealisir. Selain itu, konsep jaringan dalam sufi sangat kental. Konsep ini menarik untuk dibaca dengan konsep jaringan *rhizome* sebagaimana dikenalkan oleh Deleuze dan Guttari.

SPS UIN JAKARTA

Epistemologi Pemikiran Islam Modern Ali Syari'ati (Purwokerto-Jogjakarta: STAIN Purwokerto Press dan Unggun Religi, 2004), 13-16.

[125] Carl W. Ersnt, *Ajaran dan Amalan Tasawuf* (Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003), 259-285.

[126] Elizabeth Sirriyeh, *Sufis dan Anti-Sufis* (England: Curzon Press, 1999), xv-xvi. Menurutnya ada empat kategori atribut sufi dan anti sufi, 1) sufi dan anti-sufi pada sufi, 2) sufi dan anti-sufi negara, 3) sufi dan anti-sufi kelompok Salafiyah, 4) sufi dan anti-sufi Eropa.

[127] Abdul Djamil, *Perlawanan Kyai Desa* (Jogjakarta: LKiS, 2001), xxiii, xxv, 9, 11, 246-249.

[128] Suryadi, "Shaikh", 59.

[129] Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis; The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (London: Routledge Curzon, 2003), 1-22, 27-43.

[130] Di sekitar manusia terdapat "mesin-mesin" lain, seperti "mesin" negara, hukum, filsafat, militer, partai, dan seterusnya. Lihat Baldick, *Islam*, 229.

Tasawuf adalah proses *takhallī* (pengosongan, kuras), *taḥallī* (isi), *tajallī* (pengejawantahan).[131] Atau dalam bahasa yang gampang dipahami adalah proses KIM, yakni Kuras, Isi, Mancu/ar (menggunakan u dan atau a). Tasawuf adalah proses menguras keburukan diri yang menjadi pangkal penyakit ruhani dan jasmani, seperti sifat sombong, *riyā'*, iri hati, prasangka buruk, adu domba, dan lain sebagainya. Jika menggunakan terma Wilber, maka proses *kuras* (*takhallī*) disebut dengan *individual interior*. Proses ini masih berada pada wilayah diri sendiri.[132]

Setelah proses kuras dan telah kosong dari lumut dan kotoran ruhani, proses berikutnya adalah mengisi (*taḥallī*), yakni mengisi diri dengan sifat-sifat yang mulia seperti sifat ikhlas, *tawaḍḍu'* kasih sayang, rela, cinta, dan sifat-sifat lain sebagaimana sifat yang dimiliki Tuhan.[133] Sifat-sifat baik yang tertanam dalam diri (*individual interior*) tersebut selanjutnya dipanca/urkan atau diejawantahkan dalam perilaku kehidupan sehari-hari (*individual exterior*). Inilah tahap *tajallī* atau terejawantahkan dan memancar pada alam semesta. Secara massif, tarekat dalam bahasa Wilber mencoba melakukan proses *collective interior* dan *collective exterior*.

Di samping itu, Sufisme mengakui eksistensi dan kebenaran metafisika (*ghāib*), di samping kebenaran eksistensi material dan rasional. Dalam Islam, pengakuan terhadap kebenaran metafisika menjadi basis apakah seseorang

---

[131] Lihat temuan Ahmad Sodiq yang mengkaji transformasi ruhani al-Ghazālī (w.1111 M) dalam *Transformasi Ruhani Perspektif al-Ghazālī* (Desertasi) (Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2008), ii.

[132] وهي تخلي القلب عن الشهوات فإذا نزل الذكر قلبا فارغا عن غير الذكر اندفع الشيطان Lihat konsepsi ini pada al-Ghazālī, "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn". Jilid 3, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). (al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT), 38. Lihat juga قد تخلى لنفسه وتفرد لعبادته sebagaimana Ibnu Qudāmah, "al-Tawwābīn" Juz 1, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). (al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT), 39

[133] Lihat Ibn "'Ajībah, Īqāẓ al-Himam Syarkh Matn Ḥikam", Juz 1, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). (al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT), 228. Lihat juga al-Ghazālī, "Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn". Jilid 2, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). (al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT), 296.

dinilai sebagai orang yang muttaqin atau tidak.[134] Ini berbeda dengan tradisi keilmuan Barat Modern yang masih tidak mengakui eksistensi metafisika.

Jalan buntu menghadang tradisi keilmuan yang hanya menekankan pada indra dan rasio. Capra mengritik pola pikir ini dengan istilah reduksionisasi, yakni proses melakukan pengurangan potensi. Bahkan, dalam hal ini Capra mengatakan bahwa penyebab krisis global yang sekarang terjadi adalah karena cara pandang manusia modern yang mekanistik dan linier. Pola pikir Cartesian diduga Capra sebagai penyebab cara pikir ini.[135]

Kritik terhadap pola pikir Barat juga terlontar dari Nasr yang mengatakan bahwa kerusakan lingkungan karena kehampaan spiritual. Nasr, dalam teorinya *rim* (pinggir/*peripheri*) *and axis* (pusat/*center*) mengatakan bahwa hidup manusia seperti pada sebuah lingkaran. Pada lingkaran tersebut, manusia dengan pola pikir Barat berada pada pinggir lingkaran. Mereka tidak menemukan kesejatian hidup. Mereka berada di pinggir lingkaran. Transformasi dari pinggir lingkaran menuju ke tengah menjadi hal yang penting dalam kehidupan manusia.[136]

3. Eko-sufisme: Sebuah Bangunan Konsepsi

Pada Gambar 1 sebagaimana dijelaskan atas tampak bahwa terdapat interkoneksitas dalam tata ekosistem. Artinya, dalam hukum kausalitas, organisme, populasi, dan komunitas akan hidup dan *survive* tergantung (*depend on*) pada organisme, pupulasi, dan komunitas yang lain. Keberadaan dan ketiadaan satu organisme makhluk mempengaruhi yang lain. Kematian atau kepunahan organime dalam konteks ekosistem menyebabkan kepunahan organisme lainnya. Kenyataan ini menyiratkan sebuah simpulan besar bahwa terdapat kerapuhan kehidupan.

---

[134] Banyak ayat yang menyitir pernyataan bahwa cirri orang yang bertakwa adalah beriman pada hal yang ghaib. Lihat di antaranya QS. 1: 4.

[135] Lihat Fithjof Capra, *The Web of Life* (London: Harper Collins, 1996), 2-6. Lihat juga Quddus, Respon, 34.

[136] Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London and New York: Longman, 1976), 4-7. Lihat juga Quddus, *Respon*, 34-36.

Dalam konteks ekologi, fokus pembicaraan dalam ekosistem seringkali lebih terfokus pada dimensi potensi alam sebagai produsen dan konsumen. Penyedia pangsa dan pemangsa. Dalam hal ini, termasuk mineral adalah produsen/makanan tanaman. Pembicaraan tentang etika, estetika, bahkan puitika relasi dalam ekosistem luput dalam pembicaraan ekologi.

Sufisme sebagai disebut pada bagian awal bab ini di dalamnya membicarakan etika memandang perlu berkolaborasi dengan ekologi sebagai kajian interdisipliner. Sufisme, —yang merupakan dimensti mistik Islam— menitikberatkan pada pola relasi yang etis dan estetik antara manusia dengan Tuhan, serta antara manusia dengan ekosistem lainnya. Dalam konteks ini, Islam sebagai basis Sufisme memandang bahwa semua ciptaan memiliki manfaat dan diadakan tanpa kesia-siaan,[137] dan bertasbih.[138]

Pernyataan bahwa semua makhluk bertasbih pada Allah adalah merupakan premis kebenaran. Kenyataan ini adalah riil metafisik (ghaib) yang tidak diterima oleh tradisi keilmuan Barat. Jika demikian halnya, maka bebatuan, daun, tumbuhan, hewan, bahkan nasi maupun piringnya bertasbih. Secara ekosistem, di antara mereka adalah produsen (penyedia makan) bagi yang lain.

Dalam tradisi sufi, relasi ekosistem bukan hanya berlaku hukum produsen dan konsumen sebagaimana pada ekologi. Tetapi, sufisme justru memiliki pandangan yang lebih maju dan holistik. Alam, dalam tradisi sufi dapat berfungsi sebagai 1) *āyāt* (tanda kebesaran Tuhan),[139] 2) media untuk mendekatkan diri (*qurbah*) dan (*syukur*),[140] 3) piranti pembelajaran

---

[137] QS. 2: 26.

[138] QS. 21: 33, QS. 36: 40, QS. 57: 1, QS. 59: 1, QS. 61: 1, QS. 44, QS. 24: 41, QS. 18: 44.

[139] Tentang *ḥimār* (keledai) yang telah mati dan menjadi tulang berlulang sebagai *āyāt* (QS. 2: 259), salah *mu'jizat* Nabi Isa yang mampu membuat burung dengan tanah kemudian hidup setelah ditiupnya (QS. 3: 49), keberadaan unta Nabi Shālih (QS. 7: 73), longsor (hujan) batu pada kaum Nabi Luṭ as (QS. 15: 74: 77), turunnya hujan, fenomena ragam tumbuhan (zaitun, tomat, korma, anggur dll) (QS. 16: 10-11). Masih banyak lagi ayat yang berkaitan bahwa ciptaan dalam ekosistem sebagai *āyāt* sebagaimana pada QS. 16: 65, 67, 69, QS.

[140] QS. 16: 14, QS. 5: 6, QS. 7: 10, QS. 8: 26, QS. 16: 14, 78, QS. 22: 36, QS. 23: 78, QS. 30: 46, QS. 32: 9, QS. 35: 12, QS. 45: 12.

(mendapatkan kearifan),[141] 4) pemanis (*zīnah*),[142] 5) pemenuhan kebutuhan (konsumsi).[143]

Nasr membangun etika lingkungan dalam perspektif sufi melalui konsep *tawḥīd*. Baginya, realitas (wujud) adalah satu. Dunia nyata adalah satu dari keadaan wujud yang banyak.[144] Nasr, menganalogikan realitas kosmik ini dengan ilustrasi lembaran buku dengan teksnya. Baginya, buku terdiri lembaran-lembaran yang terdiri dari huruf-huruf. Huruf adalah simbol-simbol (tertulis) secara beragam. Walaupun demikian, simbol huruf-huruf tersebut berasal dari hakikat yang satu, yakni "realitas" yang berasal dari bunyi nafas yang keluar dari kerongkongan yang sama.

Teori Nasr tentang kosmos ini selaras dengan Greene dengan *The String Theory* sebagaimana Witteveen dijelaskan bahwa setiap partikel dasar tersusun dari sebuah senar. Dengan kata lain, partikel merupakan senar tunggal, dan setiap senar adalah identik. Perbedaan partikel-partikel timbul karena masing-masing senar mengalami pola getaran resonan yang berbeda.[145]

Pandangan Nasr dan Greene tentang kesatuan wujud ini selaras dengan Bohm sebagaimana Witteveen tentang tatanan kosmos. Menurut Bohm tatanan kosmos yang tersirat (*hidden*) dan tersembunyi menyelimuti "keutuhan tak putus-putus" membentang dalam tatanan yang tersurat.[146]

Nasr memandang antara al-Quran dengan alam semesta (*cosmos*) memiliki kesamaan wujud. Al-Quran adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded qur'ān*),

---

[141] QS. 16: 15, QS. 21: 31.

[142] QS. 2: 212, QS. 3: 14, QS. 16: 6, 8. QS. 38: 6, QS. 41: 12, QS. 67: 5, QS. 15: 16, dan masih banyak lain berkaitan dengan ciptaan Allah sebagai *zīnah*.

[143] Ada 28 kata perintah (*amr*) yang menunjuk kata *kulū* (makanlah) pada al-Quran di antaranya pada QS. 2: 57, 58, 60, 168, 172, QS. 4: 4, 88, QS. 117, 141, 162, dan surat lainnya.

[144] Nasr, *Sain*, 1-5.

[145] Witteveen, *Tasawuf in Action* (Jakarta: Serambi, 2004), 49-52.

[146] Witteveen, *Tasawuf*, 53.

sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwīn*).[147] Alam adalah sebuah buku yang berisi "wahyu primordial".[148] Dengan demikian (*qur'ān cosmic*), keduanya adalah "kitab suci" Tuhan.

Menurut Nasr, pandangan Islam tentang lingkungan dan ekosistem didasarkan pada al-Quran. Al-Quran tidak hanya berbicara kepada laki-laki dan perempuan, tetapi juga kepada alam (kosmos). Isi kosmos, seperti tumbuhan, hewan, matahari, laut, mineral dijadikan Tuhan sebagai saksi keberadaanNya.[149]

Kriteria	Al-Quran Kitab (*Tadwinī*)	Al-Quran Kosmis (*Takwinī*)
Wujud	Tertulis dalam sebuah buku suci	Tertulis pada kosmos (baik makro maupun mikrokosmos)
Element (*ayāt*)	Keanekaragaman huruf (29 huruf *hijā'iyyah*) Huruf adalah symbol-simbol bunyi yang berasal dari sumber (nafas) yang satu	Keanekaragaman ciptaan (*mawjūd*). *Mawjūd* ini adalah simbol-simbol dari (drama puitik) wujud yang Esa.
Pesan Utama	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan	Pengetahuan dan Kesadaran Ketuhanan
Cara Memahami	*Iqra'* atau menyingkap simbol-simbol (konten dan konteks)	*Iqra'* atau menyingkap makna simbol dari drama puitik serta tarian kosmik (kausalitas dan relasional)

Karakteristik Al-Quran Kitab (*Tadwinī*)
dan Al-Quran Kosmis (*Takwinī*)

[147] Lihat juga Kautsar Azhari Noer, "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999), 64-66.

[148] Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*. Terj. Suharsono dkk (Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004), 199.

[149] Hossein Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan" dalam *Islamika*, 3, (1994): 5.

SPS UIN JAKARTA

Bagi Nasr, kosmologi tradisional dalam sufisme mengijinkan manusia memikirkan alam sebagai hal yang sakral. Dengan kata lain, alam dipandang dari perspektif pengetahuan "suci" dengan menggunakan kesucian mata hati (intuisi). Proses yang demikian melahirkan pengetahuan bahwa alam adalah teofani Tuhan.[150]

Jika kita lihat alur fikir *tawḥīd* Nasr, didapatkan pengaruh yang kuat ide-de dari *waḥdat al-wujūd* ala Ibn 'Arabī (w. 1240 M). Dalam konteks ini, Nasr harus menjelaskan keabsahan dan validitas hasil berfikir *imaginal simbolis* ala sufi, terutama model Ibn 'Arabī ini. Baginya, benar bukan hanya bersumber pada rasio, tetapi intuisi dan *gnostik*.

Bagi Nasr, melihat alam dengan mata intelek (mata hati) adalah melihat alam, bukan hanya dipahami sebagai realitas (wujud) benda kasar, tetapi sebagai teater (pertunjukan) yang pada alam dan teater itu tercermin Sifat-Sifat Ilahi. Alam adalah ribuan cermin yang memantulkan wajah Ilahi. Melihat alam sebagai teofani adalah melihat cerminan Tuhan dalam alam dan bentuk-bentuknya.[151]

Dalam analogi sebagai kitab, bagi Nasr, alam adalah buku "ekstensif" yang lembaran-lembaran-lembarannya penuh dengan kata-kata Penulisnya. Nasr memandang bahwa seni (*art*) dan ilmu (*science*) dalam Islam didasarkan pada konsep tauhid (*unity*). Demikian juga dalam ilmu tentang alam semesta (*cosmological sciencies*) pertengahan Islam dan awal menunjukkan *unitas* dan adanya keterkaitan antar eksistensi. Berfikir tentang kesatuan ini mengantarkan pada keesaan Tuhan, yang mana kesatuan semesta merupakan citraNya.

Pemahaman Nasr tentang alam sebagai simbol manifestasi Tuhan ini tidak bisa dilepaskan dari pemahamannya tentang *islām.* Menurutnya, secara

---

[150] Teofani secara literal berarti "melihat Tuhan", tidak berarti inkarnasi Tuhan dalam sesuatu tetapi refleksi Keilahiahan dalam cermin bentuk-bentuk ciptaan. Hossein Nasr, *Intelegensi*, 201, 225.

[151] Hossein Nasr, *Intelegensi*, 201.

universal ada tiga level makna *islām*, yaitu 1) semua makhluk berada (*being*) dengan kepatuhan (*muslim*) "berserah kepada Tuhan", 2) semua manusia yang menerima kehendak hukum suci Tuhan sesuai fitrah adalah *muslim* (taat), 3) *gnostic* (kearifan) adalah sifat *muslim* yang tertinggi. Seluruh isi alam dihubungkan dengan keberadaan Tuhan. Dengan kata lain, *islām* adalah kepatuhan (*obey to God*) baik secara pasif (tampak pada level pertama), dan ketaatan aktif (level 2 dan 3).

Melalui gnostik, keberadaan bunga, burung, dan elemen kosmos lainnya dikaitkan dengan penciptanya. Semua elemen kosmos adalah pancaran Tuhan sesuai dengan level eksistensinya, baik pancaran/pantulan (*reflect*) yang pasif maupun aktif. Dengan pengetahuan *Gnostic* yang holistik ini memperjelas tidak adanya pemisahan wujud secara individual.

Tidak demikian dalam pengetahuan (*knowledge*) dan ilmu (*science*) Barat sekarang. Pengetahuan dan ilmu Barat memisahkan antara *curiosity* (semangat keingintahuan) dan *even. Gnostic* adalah cara pandang yang menekankan 1) kesatuan bersama alam (*one with nature*), 2) memahami alam dari dalam alam (*understands it "from the inside"*), sementara *science* Barat memiliki karakteristik sebaliknya.[152] *Gnostic* dapat menjadi media untuk memahami keagungan alam semesta.

Dalam konteks KIM, Eko-sufisme, proses *takhallī* berupa membuang sifat buruk pada diri seperti sifat rakus, perusak, tamak, serakah (*greed*), dan sifat-sifat buruk lain. Kemudian proses berikutnya, jiwa diisi dengan sifat-sifat baik/mulia, seperti sifat kasih sayang, cinta, hormat, merawat, menjaga, melestarikan, dan sifat-sifat lain sebagaimana disebut pada sifat-sifat dan nama-nama Allah yang indah (*al-Asmā' al-Ḥusnā*). Sifat-sifat baik ini kemudian diejawantahkan, diimplementasikan, dimancurkan (*tajallī)* pada tataran aksi, di antaranya adalah membangun relasi yang harmonis, saling menguntungkan, bermartabat, dan beretika dengan lingkungan sekitar.

[152] Hossein Nasr, "Science and Civilization in Islam" dalam http://www.fordham. edu/halsall/med/ nasr.html (Diakses pada 30 April 2009).

Dalam konteks ini Eko-sufisme dapat berarti sufisme berbasis ekologi, artinya kesadaran spiritual yang diperoleh dengan cara memaknai interaksi antar sistem wujud terutama pada lingkungan sekitar. Lingkungan adalah media atau sarana untuk sampai pada Tuhan. Alam adalah sarana *dzikir* pada Allah. Jika alam adalah sumber kearifan dan pengetahuan, maka pelaku jenis sufisme ini kemudian akan memperlakukan alam dengan bijaksana, yakni sifat-sifat baik yang telah diisikan pada dirinya. Dalam konteks sistem ekologi, kerusakan/merusak alam sama dengan merusak diri sendiri dan generasi. Sementara dalam Eko-sufisme dapat dikatakan bahwa merusak alam sama dengan merusak kehidupan sekaligus merusak sarana *ma'rifah*. Dengan kata lain, dalam konsep Eko-sufisme keberadaan alam sekitar menjadi saudara yang harus dipelihara dan dilestarikan, karena dia adalah sumber 1) kehidupan, 2) pengetahuan (ilmu, *ma'rifat*). Merusak alam sama halnya menutup pintu hidayah/*ma'rifat*.

Eko-sufisme atau *green* sufisme adalah konsep baru sufi yang dikonstruk melalui penyatuan kesadaran antara kesadaran berlingkungan dan berketuhanan, yakni, 1) kesadaran berlingkungan (*save it, study it, and use it*) adalah bagian tidak terpisahkan dari kesadaran spiritual (*spiritual consciousness*). Menyintai alam semesta merupakan bagian dari menyintai Tuhan. Menyintai sesuatu yang menjadi milik Tuhan sama merupakan bagian dari menyintai Tuhan, 2) mengupayakan adanya proses transformasi dari *spiritual consciousness* menuju *ecological consciousness* (tataran implementasi/gerakan). Tujuannya adalah keserasian semesta (*harmony in natura*) dan keserasian (kesesuaian, *tawfiq*) antara pelaku sufi dengan Tuhan. Kondisi ini yang kemudian membuahkan cinta timbal balik (antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam semesta).

Etika Eko-sufisme mendorong prilaku manusia hidup selaras dengan Allah dan alam (*harmoni in natura*). Sistem etika ini kemudian melahirkan keindahan (estetika). Kedua aspek ini (sistem etika dan estetika) kemudian

SPS UIN JAKARTA

menjadi atribut diri dan sosial sehingga Eko-sufisme memiliki corak tersendiri (khas) dengan sufi lain.[153]

C. Konsep Kehidupan (Alam dan Tuhan) dalam Sufisme

Tema ini penting dibahas di sini sebagai dasar pijakan keterkaitan antara alam dengan Tuhan sebagai bahan penyusunan etika lingkungan. Dalam tradisi Sufi, terutama dalam mistiko-filosofis, diskursus tentang Tuhan dan alam merupakan tema yang ramai dibicarakan. Paling tidak ada empat teori tentang terjadinya alam, yakni 1) teori iluminasi (*isyrāqī*), 2) teori manifestasi (*tajallī*), 3) teori *ḥikmah muta'alliyah*, 4) teori atomistik.

Teori iluminasi (*isrāqī*) dikonsepsikan oleh Suhrawardi (w.1191). Teori ini dikategorikan dalam Sufisme karena kebenaran tidak hanya diperoleh melalui rasio yang diskursif, tetapi intuitif. Teori ini mengatakan bahwa Tuhan adalah Cahaya, sebagai satu-satunya realitas yang sejati. Alam (kosmos), menurut teori ini adalah memancar dari Tuhan. Cahaya Tuhan memancar. Ada dua jenis pancaran, 1) vertikal (*ṭūlī*), 2) horisontal (bumi, *arḍī*). Pancaran vertikal memancar dari Tuhan secara vertikal melalui serangkaian cahaya dari cahaya pertama terdekat (*nūr al-aqrāb*) hingga yang terjauh. Pancaran horisontal disebut *arbāb al-aṣnām*, yakni semacam prototipe bagi makhluk yang berada di alam fisik. [154]

Sementara itu, teori manifesitasi (*tajallī*) dikenal secara luas dengan istilah *waḥdat al-wujūd*.[155] Teori ini dinisbahkan pada pencetusnya yakni Ibn 'Arabī

---

[153] Hultkrantz menyebut dengan ecology of religion dengan definisi *invertigation of the relationship between religion and nature conducted through the diciplins of religious studies, history of religion, and anthropology of religion*. Lihat Hultkrantz, "Ecology of Religion", dalam Eliade dan Adams, *The Encyclopedia,* 581.

[154] Emanasi paripatetik (Ibn Sina), membagi alam semesta menjadi dua, yakni 1) langit, 2) dunia bawah bulan (bumi). Sedangkan Iluminasi Suhrawardī membaginya menjadi tiga, 1) Wilayah dunia spiritual murni (berada di atas langit), 2) wilayah langit, 3) wilayah bumi. Wilayah dunia spiritual murni disebut dengan Timur (*Orient/Mashriq*), sedangkan langit dan bumi disebut Barat (*Occident/Maghrib*).

[155]Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, Jilid 2 (Qāhirah: Dār al-Kutub al-'Arābīyah al-Kubrā, 1329/1911. Dicetak ulang di Bayrūt: Dār al-Fikr, TT), 516. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî, Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 34-35, 36.

(w.1240 M). Teori ini mengatakan bahwa semua wujud adalah satu, yakni *al-Ḥaqq* (Allah).[156] Tidak ada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *al-Ḥaqq*, karena wujud adalah *al-Ḥaqq*, dan Dia adalah satu".[157] "Entitas wujud adalah satu, tetapi hukumnya beraneka".[158]

Alam yang beraneka ragam adalah manifestasi dari entitas Wujud yang satu. Analogi hubungan antara alam dengan Wujud digambarkan melalui "Wajah" dengan "gambar" wajah dalam beberapa cermin. Wajah yang satu itu dapat terpantul melalui seribu satu cermin. Cermin "sempurna" yang dapat menggambarkan "Wajah" Tuhan secara utuh adalah manusia sempurna (*insān al-kāmil*).[159]

Sementara itu, teori *ḥikmah muta'alliyah* (teosofi transenden) ini dikonsepsikan oleh Ṣadra (w.1641 M) yang mengatakan bahwa yang betul-betul riil adalah eksistensi (*wujūd*), sedangkan esensi hanya ada dalam pikiran. Wujud sejati adalah bukan esensi, tetapi eksistensi.

Konsep Ṣadra yang juga menarik adalah *al-ḥarakah al-jawharīyah* (perubahan trans-substansial). Menurutnya, perubahan bukan hanya pada aksidental, tetapi juga substansial. Selama ini kita memahami substansi adalah

---

[156] Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Jalālah* dalam *Rasā'il Ibn al-'Arabī*, Jilid 2 (Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Ma'ārif al-Osmania, 1948), 9; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî*, hal. 35, 145.

[157] Ibn 'Arabī *al-Futūḥāt*, Jilid 2, 517.

[158] Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, Jilid 2, 519; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabî*, 35.

[159] Konsep *al-insān al-kāmil* secara lengkap dibahas oleh al-Jīlī (w.1421 M) Bagi al-Jīlī *al-insān al-kāmil* merupakan akumulasi dari hakikat *wujūd*, baik hakikat tinggi yang halus (*al-ḥaqā'iq al-wujūd al-'ulyā bi al-laṭīfah*) maupun hakikat yang rendah dan kasar (*al-ḥaqā'iq al-wujūdîyah al-ṣufflīyah bi kasyāfatihī*). Konsep *insān al-kāmil* yang secara konsepsional pernah dibahas oleh al-Ghazālī (w.1111 M) hampir tiga abad sebelumnya dengan istilah yang berbeda. Dalam term yang lain, al-Ghazālī menyebut *al-wāṣilūn* dengan *al-muṭā'* yang didefinisikan sebagai *khalīfah* Allah, yakni pengganti, pengatur yang memiliki posisi paling tinggi di alam semesta. Dalam bahasa lain, al-Ghazālī (w.1111 M) dalam *Misykāt al-Anwār* menggunakan term *al-wāṣilūn* untuk menunjuk personifikasi manusia yang sampai pada tingkat paripurna. *Al-wāṣilūn* menurutnya adalah orang-orang yang telah sampai pada pengenalan kepada Tuhan melalui *dzawq* (intuisi) yang maksimal. Menurutnya, ada dua jenjang (*maqām*) *al-wāṣilūn* ini, 1) orang yang mendapatkan pengetahuan terlepas dari indera dan pikiran, yang ada hanyalah keindahan, kesucian Tuhan dan dirinya sendiri, 2) orang yang dengan kesadarannya telah dapat menyatu dengan Tuhan. Al-Ghazālī, "Misykāh al-Anwār", dalam Muḥammad Muṣṭafā Abū A'lā (Ed.), *Al-Quṣūr al-Awālī* (Qāhirah: Maktabah Jundi, 1970), 48. Lihat Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 282-283.

fixed. Misalnya, substansi hewan itu *fixed* sehingga dia tidak mungkin akan berubah menjadi yang lain. Tetapi bagi Ṣadra, substansi tidaklah *fixed*, dia dapat berubah secara signifikan. Perubahan pada level aksidental terjadi hanya apabila ada perubahan pada substansi. Dengan konsep "trans-substansial movement" ini Ṣadra adalah teosofis proses seperti Whitehead di Barat. [160] Dalam konteks ini, Kartanegara[161] menilai bahwa aliran *Ḥikmah* ini mirip dengan Iluminasi Suhrawardī (w.1196 M). Corak teori ini menyintesiskan rasio (diskursif), dan mistis (intuitif).

Selanjutnya, teori al-Ghazālī mengatakan bahwa segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*) adalah bersifat baru dan diciptakan. Sementara sifat Tuhan adalah *qādim* (ada sejak dulu, tidak baru). Alam adalah produk Tuhan. Sementara itu Allah adalah hakikat dan sebab dari alam yang ada.[162] Tampaknya, al-Ghazāli memahami alam secara atomistik (tidak monistik) dengan Tuhan.

Dari keempat teori tentang Tuhan, alam, serta relasinya antara alam dan Tuhan dalam Sufisme sangatlah unik. Ketiga teori pertama di atas mengindikasikan bahwa alam adalah suci karena berasal dari dari Dzat Yang Suci. Demikian juga konsep al-Ghazāli, alam yang merupakan produk Tuhan. Merusak produk sama dengan menyakiti produsen. Dalam konteks berlingkungan, merusak lingkungan sama dengan menjauh dari Tuhan. Konsep inilah yang potensial dijadikan dasar sebagai bangunan etika lingkungan yang lebih ramah terhadap lingkungan.

E. Sufi dan Transformasi Sosial

Pada bagian ini dipaparkan dua hal penting. *Pertama*, bahwa dalam Sufisme memberikan panduan cara perubahan prilaku pelakunya. *Kedua,* otoritas mursyid dalam tarikat dapat mempercepat terjadinya perubahan perilaku secara massif.

---

[160] Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang,* 68-76, 107-108.

[161] Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 69.

[162] Al- Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Juz I (Bayrūt: Dār al-Fikr, TT), 104-105.

Sebagaimana disebut di atas, bahwa inti tasawuf adalah perubahan menjadi lebih baik dan dekat dengan Allah. Hal ini sebagaimana dikatakan Hadi[163] sebagaimana menyitir Rumi (w.1270 M) mengatakan bahwa pengetahuan formal tidak mudah mengubah jiwa. Perubahan bisa terjadi bila seseorang mendapat pencerahan. Untuk mendapat pencerahan salah satu caranya adalah bertasawuf. Bagi Sodiq,[164] menyitir al-Ghazālī mengatakan bahwa inti dari tasawuf adalah transformasi ruhani menuju *ruḥānī rabbānī* (ruhani yang dekat dengan Tuhan). Ada tiga tahap agar seseorang berubah yang harus dijalani secara bertahap dan herarkhis, yakni tingkat: 1) pemula (*mubtadi'*), 2) menengah (*mutawassith*), 3) lanjut (*muntahī*). Pada tingkat pemula, seseorang diharuskan melakukan *mujāhadah* (usaha keras) dan *riyāḍah* (latihan keras). Usaha keras yang harus dilakukan oleh pelaku spiritual (Sufi) adalah melakukan kegiatan *takhalli* pengosongan diri, atau kuras diri dari hal-hal yang buruk. Ibarat menguras kotoran kamar mandi yang telah lumutan berkarat maka seseorang harus bekerja keras, tekun, teliti, dan pantang menyerah.

Proses yang harus dilalui oleh pemula adalah menyadari bahwa dalam dirinya terdapat kotoran, noda, dan dosa yang harus dibersihkan. Kesadaran akan kotoran, noda, dan dosa inilah langkah awal terjadinya perubahan pada diri seorang pejalan menuju Tuhan (Sufi). Demikian juga *riyāḍah* (latihan keras) juga harus dilakukan. Latihan menjaga agar tetap bersih dan terhindar dari kotoran, noda, dan dosa baru. Tahap pemula ini penulis sebut dengan istilah "kuras". Pada proses ini, taubat menjadi hal yang sangat penting dalam mengalami transformasi kesadaran.

Sementara tingkat menengah harus melakukan *'uzlah* (mengasingkan diri) dan *khalwah* (menyendiri) sembari menapaki *maqāmāt* (tahap) dan *aḥwāl* (kondisi) secara konsisten. Menyendiri digunakan untuk kegiatan refleksi, meneliti, melihat diri sendiri. Kekurangan-keurangan kemudian diisi dengan

[163] Abdul Hadi WM, *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas* (Yogjakarta: Matahari 2004), 181-182.

[164] Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz 3, 64-67. Ahmad Sodiq, *Transformasi*, 156-160.

sifat-sifat yang baik. *Dzikir* (mengingat Allah) dan NabiNya adalah salah satu terbaik dalam melakukan proses pengisian.

Dan tingkat lanjut seorang sufi berada pada kemanunggalan murni (*al-fardiyyah al-maḥḍah*). Pada fase ini seseorang dapat dikatakan *wuṣūl* (sampai) pada yang dicapai, yakni kebersamaannya dengan Allah. Akhlaknya adalah akhlak Allah.[165] Dengan kata lain, jika dijalani secara sesuai dengan madzhabnya, Sufisme memberikan cara untuk melakukan perubahan dan transformasi diri.

Selanjutnya, pada bagian kedua pada bagian ini penulis paparkan hal-hal terkait dengan transformasi sosial melalui Sufisme. Ada hal penting dalam dalam proses perjalanan spiritual seseorang, yakni guru yang biasanya disebut mursyid atau kyai. Fenomena kyai menjadi khas di Nusantara, termasuk Jawa. Dalam konteks sejarah, ada dua tipe fragmentasi historis Islam Indonesia untuk menjelaskan ini, yakni 1) masa Islam Pesisir (sampai abad 17), 2) masa Islam pedalaman (setelah abad 17).[166]

Milner[167] mencatat dua fakta historis pada masa Islam pesisir Nusantara. Baginya, otoritas kyai terbangun karena 1) struktural sosial, 2) dukungan politik. Dokumen-dokumen historis terkait dengan struktur elit kaum ulama dan dukungan raja-raja di Jawa pada awal Islamisasi Nusantara dan otoritas dapat dilihat pada Pires,[168] Pigeaud dan de Graaf,[169] Ricklefs,[170] Burhanudin dan

---

[165] *Takhalluq bi akhlāqillah* sebagaimana ungkapan Imam Ghazālī dalam Iḥyā' sebagai berikut: تخلقوا بأخلاق الله، وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من صفات الإلهية العلم والبر والإحسان واللطف وإفاضة الخير والرحمة على الخلق والنصيحة لهم وإرشاداهم إلى الحق ومنعهم من الباطل، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة. فكل ذلك يقرب إلى الله سبحانه وتعالى لا بمعنى طلب القرب بالمكان بل بالصفات ("Berakhlaklah dengan akhlak Allah, yakni berusaha meneladani sifat-sifat Tuhan, seperti berpengetahuan, berbuat baik, lembut, luas kebaikannya, kasih sayang pada makhluk, memberi nasehat pada mereka dan mengarahkan mereka pada kebaikan dan mencegahnya dari keburukan dan perbuatan baik lain yang sesuai syariat. Semua itu mendekatkan pada Allah. Tidak bermakna mendekat dalam perspektif tempat tempat, tetapi mendekat dalam perspektif sifat). Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz 3, 400.

[166] Lihat Geertz, "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Culture Broker", dalam *CSSH*, Vol.2, (1959-1960): 231-232.

[167] A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Arizona University Press, 1982), 34-35.

[168] Tome Pires, *The Suma Oriental for Tome Pires*. Jilid 1. Translt. Armando Cortesao (London: Hakluyt Society, 1944), 177.

[169] Lihat H.J. de Graaf dan Piageaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa* (Jakarta: Grafiti, 1989), 299-304.

Baedowi.[171] Walaupun sistem politik kerajaan masa itu rentan terhadap perubahan.[172]

Islam pesisir yang kosmopolit, agresif, dinamis, dan mengglobal, berangsur bergeser sentranya ke desa yang homogen, tenang, dan lokal. Pada fase ini ulama menjadi tokoh sentral di "kerajaan kecil"nya. Di sinilah kyai sebagaimana disebut Geertz sebagai *cultural broker*. Kyai menjadi jembatan antara tradisi besar (Islam) dan tradisi kecil (budaya lokal).[173]

Seiring dengan pergeseran ini, sufisme dan tarekat mengalami perkembangan sejalan dengan tumbuhnya pesantren di pedalaman desa. Faktor ini menyediakan lahan subur bagi berkembangannya praktik sosial-keagamaan bahkan juga politik yang menempatkan ulama pada posisi yang sedemikian otoritatif. Penelitian-penelitian tentang perkembangan sufi, tarekat, pesantren, serta otoritas kyai di antaranya dapat dilihat pada oleh Johns,[174] Wahid,[175] Sutherland,[176] Dhofier,[177] Bruinessen ,[178] Djamil.[179]

Teori otoritas, pada kajian ini digunakan untuk menjelaskan fenomena relasi antara guru (*mursyid*, kyai) dengan santri (*murīd*) dalam *transfer of*

---

[170] Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (London: Macmillan Press, 1981), 66-67.

[171] Jajat Burhanuddin, "Ulama dan Politik Pembentukan Umat: Sekilas Pengalaman Sejarah Indonesia", dalam Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi (Ed.) *Transformasi Otoritas Keagamaan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, PPIM UIN Jakarta, Basic Education Project Depag, 2003), 10.

[172] H.J. de Graaf dan Piageaud, *Kerajaan*, 299-304.

[173] Geertz, "The Javanese", 228-249.

[174] A.H. Johns, "Sufisme as a Category Indonesian Literature and History", dalam *JSEAH*, 2 (1961): 143-160. Lihat juga A.H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to the Malay and Indonesia", *JPSH*, 9, (1991): 1-10.

[175] Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub-kultur", dalam Dawam Rahardjo (Ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1974), 42, 45-46.

[176] Heather Suntherland, *The Making of Bereaucratic Elite: The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi* (Singapore: Heinemann Educational Book, 1979), 28-29.

[177] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 82-83, 135-147.

[178] Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Jakarta: Mizan, 1995), 196-197.

[179] Abdul Djamil, *Perlawanan Kyai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Akhmad Rifa'i* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

knowledges, skills, and values. Teori ini juga dapat digunakan untuk membedah peran otoritas kyai (*mursyid*) dalam kehidupan santri, yang di dalamnya terdapat pandangan dunia kyai, transformasi nilai, proses internalisasi dan implementasi konsep-konsep Eko-sufisme sebagaimana dilakukan di lapangan. Kemudian konsep *rhizome* (akar) Deleuze dan Guttari dapat digunakan untuk menjelaskan jaringan dan peran lembaga (pesantren, *padepokan* sufi) sebagai sebuah institusi yang memiliki identitas (atribut) khas.[180]

Diskursus otoritas sangat terkait dengan *power* sebagaimana dikatakan Milner. Hanya saja, Milner tidak menjelaskan secara detail pendorong munculnya *power.* Dalam konteks ini, pemikiran Bourdieu menjelaskan ragam *capital*[181] yang dapat dapat digunakan untuk membaca lahirnya *power* dan otoritas. Bagi Bourdieu ada 4 (empat) jenis *capital*, 1) *economic capital,* 2) *social capital*, 2) *cultural capital*, dan 4) *symbolic capital,* serta Iannaccone (1990) menambahkan satu lagi capital, yakni *spiritual capital*.

Kapital sebagaimana dikatakan Bourdieu dan Iannaccone merupakan pembentuk otoritas sebagaimana disebut Weber. Ada tiga jenis otoritas menurut Weber, 1) tradisional, 2) kharismatik, 3) rasional.[182] Karya monumentalnya *The*

---

[180] Mary Bryden (Ed.), *Deleuze and Religion* (New York: Routledge, 2001), 201.

[181] Menurut Bourdieu (1986) *capital* adalah berbagai sumber (*resource*) efektif yang ada pada kancah sosial yang memungkinkan seseorang mendapatkan nilai tambah dari suatu kegiatan. Lihat Loïc Wacquant, *Pierre Bourdieu* (Paper) (Berkeley: University of California-Berkeley, 2006), 10-11.

[182] Weber membuat tiga garis besar otoritas yang legitimet yaitu, *otoritas tradisional otoritas rasional, dan otoritas kharismatik*. Otoritas tradisional adalah otoritas yang berdasarkan kepada penerimaan-penerimaan kesucian aturan-aturan. Hal ini dikarenakan aturan-aturan tersebut telah lama ada dalam legitimasi pemerintahan mereka. Dalam otoritas tradisional, individu harus selalu loyal dan taat kepada tradisi. Adapun usul-usul loyalitas berakar pada sebuah kepercayaan atau kesakralan peristiwa-peristiwa sejarah tertentu. Otoritas kharismatik, adalah jenis tatanan yang *dilegitimasi* dan kualitas-kualitas pribadi terkemuka Dari individu-individu yang luar biasa. Heroisme dan keutamaannya memungkinkan untuk memerintah sejumlah besar orang. Kekharismatikan seseorang dilukiskan dengan kualitas-kualitas adimanusiawi yang banyak dikenakan pada para Nabi, wali dan pahlawan-pahlawan militer. Kualitas ini menurut Weber memungkinkan untuk memaksakan gagasan (pengikutnya). Sedangkan otoritas legal (rasional) adalah sebuah otoritas yang berdasarkan pada sebuah kepercayaan akan "legalitas" aturan-aturan tertentu. Dengan demikian, dalam otoritas ini aturan-aturan dan huklum secara formal dan betul telah dipaksakan dengan sejumlah prosedur yang diterima. Anthony Gidden dan David Held (Ed.), *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan dan Konflik,* terj. Vedi R. Hadiz (Jakarta: Rajawali Press, 1987), 23-28.

Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism mencatat bahwa ajaran Protestan madzhab Calvinis secara signifikan merangsang dan mendongkrak tumbuh suburnya Kapitalisme Barat akibat kuatnya otoritas rasional yang berupa hukum produk birokrasi. Etika Calvinis membantu meningkatkan atmosfir keadaan jiwa perekonomian yang kemudian memunculkan Kapitalisme Barat.[183]

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa proses transformasi sosial menurut Weber adalah karena adanya beberapa faktor. Faktor yang pertama adalah upaya pencapaian "tipe ideal". Pada tahap ini, tipe ideal masih berupa gagasan, ide, nilai, atau spirit. Tipe ideal dapat terinspirasi, tergali, bermula dari dari ajaran agama maupun ajaran moral. Ajaran Calvinis[184] sebagaimana disebut Weber adalah tipe ideal.

Tipe ideal adalah contoh model kegiatan-kegiatan sosial yang dipakai dalam menafsirkan dan memahami tingkah laku manusia. Tipe ideal adalah entitas mental atau gagasan tentang tindakan. Sebagai contoh dari penjelasan di atas Weber menggunakan tipe ideal kapitalisme dan Islam. Dari tipe ideal ini memunculkan ciri-ciri tingkah laku (baik kapitalis, Protestan maupun Islam) yang dipilih, dibuang, dan diperluas untuk membentuk sebuah model tingkah laku.

Adapun yang kedua adalah organisasi otoritas. Secara naluriah manusia ingin mengejar kepentingan-kepentingan sesuai dengan tipe idealnya maupun kepentingan materinya. Peran yang dipandang menentukan adalah organisasi-organisasi otoritas. Melalui fungsi dan peran organisasi otoritas ini (baca: negara, gereja) akan menjamin dan melegitimasi maksud (tipe ideal) yang diinginkan. Hukum-hukum rasional ala mereka dapat dijadikan sebagai sandaran dalam

---

[183] Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (New York and London: Scribner, 1930); Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press. Edited by G. Roth and Wittich, 1977).

[184] Madzhab Calvinis berkeyakinan bahwa manusia akan selamat dari murka Tuhan jika manusia selalu memenuhi keinginan Tuhan. Keinginan Tuhan yang dimaksud antara lain adalah usaha mandiri dan kerja keras. Pendapat demikian dipercayai Weber sebagai tipe ideal kaum Calvinis. Sukses dalam dunia bisnis yang dicapai melalui usaha mandiri merupakan "jalan bebas hambatan" untuk mencapai surga Tuhan. Kerja keras dan usaha mandiri inilah yang dipercayai

beraktifitas. Weber secara tidak sadar menomorsatukan faktor organisasi otoritas sebagai langkah awal transformasi. Artinya, walau tipe-tpe ideal itu ada dalam masyarakat, tetapi selagi tipe ideal itu tidak diperjuangkan dengan bantuan organisasi otoritas, maka upaya pencapaian itu tidak akan tercapai dengan maksimal.

Dengan kata lain, Weber berkeyakinan bahwa budaya baru dalam suatu masyarakat akan dapat mengubah masyarakat sesuai dengan keyakinan dan budaya yang baru tersebut, termasuk jika keyakinan dan budaya baru tersebut terkait dengan ekonomi, seperti terbukti pada peran kebudayaan di kalangan Calvinis. Kepercayaan akan "orang terpilih" membangkitkan etos kerja dan semangat yang membara dan terus menerus untuk memastikan menjadi yang terpilih atau tidak. Kepastian tentang keselamatannya hanya dapat dilihat di dunia ini. Keyakinan semacam ini ditujukkan Weber[185] sebagai kekuatan yang besar di dalam memunculkan organisasi kerja dalam mengatur perilaku ekonomi.[186]

Agama dalam hal ini ajaran dan ritual sufi memiliki kekuatan yang dapat memberikan legitimasi religius di samping dapat menjadi legitimator institusi sosial. Legitimasi religius ini tampak dalam aktivitas keseharian para pengikut agama tertentu yang menunjukkan kepatuhan dan kesalihan sebagai wujud dari "ideasi religi" yang terakumulasi dalam tradisi keagamaan. Sedangkan legitimasi

---

Weber asal-usul bangkitnya kapitalisme. Lihat Weber, *The Protestant*, 16. Lihat Juga Witteveen, *Tasawuf*, 67, 77.

[185] Weber, dalam karya monumentalnya *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* mencatat bahwa ajaran Protestan madzhab Calvinis secara signifikan merangsang dan mendongkrak tumbuh suburnya Kapitalisme Barat. Etika Calvinis membantu meningkatkan atmosfir keadaan jiwa perekonomian yang kemudian memunculkan Kapitalisme Barat. Madzhab Calvinis sebagaimana temuan Weber berkeyakinan bahwa manusia akan selamat dari murka Tuhan jika manusia selalu memenuhi keinginan Tuhan. Keinginan Tuhan yang dimaksud antara lain adalah usaha mandiri dan kerja keras. Pendapat demikian dipercayai Weber sebagai tipe ideal kaum Calvinis. Sukses dalam dunia bisnis yang dicapai melalui usaha mandiri merupakan "jalan bebas hambatan" untuk mencapai surga Tuhan. Kerja keras dan usaha mandiri inilah yang dipercayai Weber asal-usul bangkitnya kapitalisme. Max. Weber, Max. 1930. *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism* (New: York and London: Scribner, 1930). Lihat juga Weber, *Economy and Society*. (Berkeley: University of California, 1978).

[186] Irwan Abdullah, "Tantangan Pembangunan Ekonomi dan Transformasi Sosial; Suatu Pendekatan Budaya", *Humaniora,* 14, 3, (2002): 260-261.

agama terhadap lembaga-lembaga sosial berupa pemberian status ontologis yang absah, yakni meletakkan lembaga-lembaga tersebut dalam suatu kerangka acuan keramat dan kosmik.[187] Kerangka teoritik ini akan digunakan sebagai alat analisis dan pisau bedah dalam penelitian ini.

OOOOOO

SPS UIN JAKARTA

[187] Peter L. Berger, *Langit Suci* (Jakarta: LP3ES, 1991), 41, 51; Lihat juga Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural* (Jogjakarta: Pustaka Eureka, 2004), 13.

BAB III
PROFIL JAMAAH *MUJĀHADAH* ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG

Pada bab ini akan dibahas profil subjek kajian. Asal-usul lembaga, karakteristik, mata pencaharian jamaah, tingkat pendidikan jamaah, keunikan tradisi jamaah serta jaringannya akan dielaborasi pada bagian ini. Pembahasan ini penting dipaparkan untuk mengantarkan pembaca menyelami dan memahami konsep Eko-sufisme yang dikembangkan di Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang Jogjakarta. Di samping itu, paparan ini penting diuraikan pada bab ini dimaksudkan agar pembaca mendapatkan konteks baik historis maupun geografis dari subjek penelitian.

A. Jamaah *Mujāhadah* Ilmu Giri

Ilmu Giri adalah nama sebuah pesan *trend* [188] yang terletak di sebuah desa, di Puncak Gunung Seribu di Kecamatan Imogiri, Bantul, Jogjakarta. Tepatnya, di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, sekitar 27 km dari Kota Jogjakarta. Untuk mencapai daerah ini, jalan berliku dan menanjak harus ditempuh dengan pemandangan tebing di sebelah kiri dan jurang dengan kedalaman yang curam di kanan.

[188] Dua kata tersebut sepadan bunyi dengan kata pesantren. Kata "pesan *trend*" secara bahasa berasal dari kata pesan (*message*) dan *trend* (kekinian). Nama ini sebagaimana dituturkan pendirinya memiliki filosofi bahwa Ilmu Giri diproyeksikan menjadi perpanjangan tangan "tugas kenabian" Muhammad SAW sebagai pembawa pesan Tuhan (*message, risālah*). Namun, dalam konteks waktu, ada rentang ribuan tahun antara pesan saat jaman Nabi dengan masa sekarang. Artinya, kemungkinan ada distingsi historis dan kultural antara jaman Nabi dan jaman sekarang. Oleh karena itu, pesan-pesan tersebut harus dikontekskan dengan masa sekarang sehingga pesan-pesan yang datang 14 abad yang lalu menjadi kontekstual (*ngetrend*), terutama yang berkaitan dengan *trend* (konteks) budaya masyarakat. Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy (pendiri "Pesan Trend" Ilmu Giri), 24 Pebruari 2009. Lihat juga *Media Indonesia*, 1 Oktober 2006.

Ilmu Giri[189] didirikan oleh KH. Nasruddin Anshoriy Ch pada Rabu, 17 Ramadhan 1424 H, atau tepatnya 12 November 2003 M di areal seluas 7 hektar. Ilmu Giri kemudian dikenal dengan sebutan "Pesan Trend Budaya Ilmu Giri".[190]

Ada empat keunikan pesan *trend* ini dibanding pesantren-pesantren lain. Di antara keunikannya adalah, 1) penulisan istilah dengan kata "pesan *trend*", 2) pengasuh, 3) santri, 4) konsen utama. Pesantren ditulis dengan "pesan trend".[191] Walaupun realitas di lapangan dan pada jamaah Ilmu Giri kedua istilah ini adalah sama. Sementara itu, keunikan kedua tampak pada domisili pengasuh. Para pengasuh pesantren ini, pada saat penelitian ini dilakukan (Januari 2009 – April 2010) semuanya tidak berada di dalam lingkungan pesan *trend*. Kyai yang menjadi pengasuh utama dan pendiri pesan *trend* ini adalah KH. Nasruddin Anshoriy Ch menetap di Wonokromo, (Imogiri, Bantul).[192] Sedangkan Kyai Aḥmadun bin Aḥmad tinggal di Piyungan, Kyai Purnomo tinggal Wonokromo (Imogiri, Bantul), Kyai Zubad Ma'rufin tinggal di Wonokromo (Imogiri), *Ustādz* Robi Mustofa (Patalan, Jetis, Bantul). Konsepsi tradisi pesantren Dhofier tidak

[189] Ilmu Giri —yang secara bahasa berasal dari kata "ilmu" (Arab: *'ilm*) dan *giri* (Jawa: gunung)— adalah nama pemberian dari KH. D. Zawawi Imron, seorang kyai dan budayawan (penyair, pelukis) dari Sumenep Madura. Ilmu Giri, baginya merujuk pada tradisi kearifan seorang tokoh penyebar Islam di Jawa, yakni Sunan Giri. Kearifan Sunan Giri tampak pada upaya pemberdayaan masyarakat gunung. Karakter Sunan Giri menjadi inspirasi perlawanan kekuasaan feodalistik yang mencekik. Kegiatannya diarahkan pada upaya pemberdayaan orang desa, orang-orang yang jauh dari perkotaan. Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 23 Pebruari 2009; Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy Ch., 26 Pebruari 2009.

[190] Areal tanah dibeli pihak pesan *trend* secara bertahap mulai dari 3 hektar hingga sekarang menjadi 7 hektar. Tanah tersebut dulunya adalah milik Kartoredjo (Nogosari), Ngatijah (Selopamioro), Sumosentono (Nogosari). Wawancara dengan Wardoyo, 25 Pebruari 2009.

[191] Istilah *pesantren* berasal dari kata santri dengan awalan "pe" dan akhiran "an" yang berarti tempat tinggal santri. Kata santri sendiri menurut John berasal dari Bahasa Tamil yang berarti guru mengaji. Sedangkan menurut C.C. Berg berasal dari kata *shastri* yang dalam Bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu atau sarjana ahli kitab agama Hindu. Sebagai lembaga pendidikan Islam, pesantren memiliki lima elemen penting yaitu 1) pondok tempat menginap santri, 2) masjid, 3) santri, 4) pengajaran kitab-kitab klasik, dan 5) kyai. Lihat M. Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal. Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 80-82. Zamakhsyari Dhofier, 1982, *Tradisi Pesantren. Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 18; Lihat juga Yasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurkholis Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 63.

[192] KH. Nasruddin Anshoriy Ch pendiri dan pengasuh Ilmu Giri pernah mengaji kepada Kyai Dimyati (Banten, Serang), Tuan Guru Zainuddin (Lombok Timur), Kyai Ali Maksum (Krapyak, Jogjakarta), Anregurutta Ambo Dalle (Sulawesi Selatan).

dapat digunakan untuk membaca fenomena pesan *trend* unik ini.[193] Model pembinaan masyarakat dilakukan dengan cara datang dan pulang oleh para kyainya.

Menurut pengamatan peneliti, di antara kelemahan sistem terpisah ini adalah di saat jamaah menghadapi masalah, baik masalah keagamaan, sosial, maupun masalah terkait dengan program pesan trend, jamaah harus "turun" menemui kyai untuk konsultasi. Proses perjalanan ini membutuhkan waktu.[194] Jika, kyai bertempat tinggal satu lokasi bersama jamaah, komunikasi ini tampaknya akan lebih efektif. Juga kyai, saat ada hal yang penting secara tiba-tiba, kyai harus datang ke lokasi pesan trend untuk menginformasikan kepada jamaah. Di samping itu, kyai secara intensif tidak dapat bersama masyarakat setiap saat. Kegiatan seperti tahlilan dalam doa kematian, *jagong bayen* (selamatan kelahiran), dan kegiatan yang sifatnya spontan dan tiba-tiba tidak dapat diikuti oleh kyai. Dalam hal ini, biasanya kyai mengutus wakilnya untuk mengikuti kegiatan yang sedang dilaksanakan oleh jamaah.

Keunikan ketiga berkaitan dengan santri. Komunitas pesan *trend* ini menyebut peserta belajar dengan istilah santri atau jamaah. Istilah yang secara konsepsional tidak berbeda dengan konsepsi Dhofier. Hanya saja, santri pada Ilmu Giri lebih bersifat *community based*.[195] Santri atau jamaah tidak menetap dalam jangka waktu lama di pesan trend ini. Santri pesan *trend* ini adalah warga

SPS UIN JAKARTA

[193] Jarak antara Wonokromo dengan lokasi Pesan Trend Ilmu Giri (Nogosari) adalah 17 km, sedangkan dari Piyungan-Nogosari berjarak 19 km, sementara Patalan Jetis-Nogosari berjarak 25 km. Wawancara dengan Kyai Robi Musthafa, tanggal 29 Mei 2009.

[194] Menurut penuturan Sutardi perjalanan dari pesan trend ke rumah kyai paling tidak membutuhkan waktu sekitar 45 menit untuk sekali jalan. Wawancara dengan Sutardi tanggal 22 Maret 2009.

[195] Pesan Trend ini lebih mirip dengan *padepokan* yang ramai saat kegiatan *mujāhadah*. Istilah santri *kalong* merujuk pada santri yang berasal dari kampung di sekitar pesantren yang hanya belajar dan mengaji di pesantren tersebut pada saat terntentu (biasanya malam hari). Lihat Nasrul Afandi, "Peta Kemajemukan Santri?", dalam http://www.pesantrenvirtual.com/index.php/seputar-pesantren /998-peta-kemajemukan-santri- (Diakses, 15 April 2010). Pada September 2009, di pesan trend ini ada sekitar 15 santri yang menginap di asrama dengan pengasuh Kyai Achamdun. Hanya saja pada saat Kyai Achmadun tidak lagi menetap di Ilmu Giri sejak Desember 2009, ke 15 santri tersebut pindah mengikuti ke Piyungan.

masyarakat Selopamioro, terutama dusun Nogosari yang berjumlah 485 orang dari 256 KK.[196]

Karakteristik dan latar belakang Jamaah Ilmu Giri adalah sangat beragam. Saat penelitian ini dilakukan (2009), tercatat 15% anak-anak (4-12 tahun), 16% remaja (13-20 tahun), 32% dewasa setengah baya (21-40 tahun), 22% dewasa tua tahun (41-55 tahun), 13% sangat tua (di atas 55 tahun).[197]

Mata pencaharian Jamaah Ilmu Giri hampir semuanya (90%) adalah petani. Mereka adalah pemilik dan penggarap lahan (91%), dan hanya penggarap (9%). Luas garapan mereka adalah 57% kurang dari 500 m^2, 31% memiliki garapan antara 500 – 1.000 m^2, dan hanya 12% yang memiliki tanah garapan lebih dari 1.000 m^2.[198] Selain sebagai petani, 27% jamaah memiliki hewan ternak sebagai sampingan, dan 20% memiliki sampingan sebagai pembuat arang. Sementara itu, tingkat pendidikan Jamaah adalah 33% tidak tamat SD, 41% lulus SD, 16% lulus SMP, 9% lulus SMA.

Keunikan keempat pesan *trend* ini tampak pada kecenderung utama pendirinya yakni mencoba melakukan ikhtiyar dalam rangka merealisasikan fungsi kekhalifahan manusia yang dicintai Tuhan dengan mengambil segmen pelestarian lingkungan dan ekosistem. Untuk meraih cita-cita itu, langkah yang tidak bisa ditawar adalah memberdayakan dimensi spiritual dan tingkat kesejahteraan ekonomi masyarakat. Kegiatan *mujāhadah*[199] dan eko-konservasi

---

[196] Wawancara dengan Nardi Harjowinoto, 23 Pebruari 2009.

[197] Catatan observasi lapangan, tanggal 23-28 Pebruari 2009 dan 2-3 Mei 2009 menujukkan jumlah yang lebih sedikit dari jumlah itu, Sedangkan pada hari terakhir (*pungkasan*) *mujāhadah* 41 hari pada 12 Mei 2009 jumlah peserta *mujāhadah* mencapai hampir 2000 orang.

[198] Lihat dan bandingkan dengan Sheesar Tony Gunawan, *Analisis Pembiayaan Syariah Oleh BMT (Baitul Mal wa Tamwil) Talang Emas pada Peningkatan Produksi Tani* (Skripsi) (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 69. Lihat Dokumentasi Kondisi Demografi Dusun Nogosari 2009. Wawancara dengan Nardi Harjowinoto, 12 Nopember 2009. Wawancara dengan Sutardi, 12 Nopember 2009.

[199] *Mujāhadah* berasal dari kata *jahada* berarti sungguh-sungguh. Sebagaimana karakternya, pesan trend ini memaknai *mujāhadah* sebagai upaya sungguh-sungguh untuk mencapai tujuan. *Mujāhadah* pada awalnya dilakukan dengan pembacaan kalimat-kalimat *ṭayyibah* sederhana dalam rangka menciptakan forum. Dalam kegiatan ini pengasuh kemudian mengajak masyarakat untuk merenung (*refleksi*) berkaitan dengan eksistensi diri, Tuhan, dan alam semesta. Pendekatan kultural masyarakat petani digunakan dalam proses *meeting of mind* ini. Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy, 23 Pebruari 2009.

dipilih sebagai langkah konkrit dalam rangka "persiapan" atau landasan pacu cita-cita ini.[200]

Mujāhadah sebagai inti kegiatan Ilmu Giri diikuti rata-rata 200-250 jamaah, 65% di antara adalah perempuan, dan 35% jamaah pria. Kegiatan ini didominasi oleh 45% jamaah dewasa tengah tua (41-55 tahun), 40% dan jamaah dewasa tua (21-40 tahun), selebihnya 15 % adalah remaja, anak-anak, dewasa sangat tua. Kegiatan *mujāhadah* dilakukan di masjid Ilmu Giri. Jamaah pria mengambil posisi di bagian dalam masjid, peserta perempuan menempati beranda dan halaman masjid.[201]

Masjid —sebagai pusat kegiatan— dibangun dengan model panggung terbuat dari bambu *petung* (Latin: *Dendrocalamus asper*) beratap *welit* (daun tebu). Masjid didesain dengan model setengah terbuka ini sumbangan dari H. Soemadi Wonohito, pemilik Koran *Kedaulatan Rakyat* (KR). Masjid ini dibuat dengan ukuran *pitu ping pitu* (tujuh kali tujuh), yang secara simbolis mengisyaratkan bahwa masjid sebagai "rumah" Allah. Sementara itu, kata *pitu* (tujuh) adalah kependekan dari kata *pitulungan* (pertolongan) Pemilik Rumah, yakni Allah.

Menurut pemprakarsanya, *pitu ping pitu* memiliki makna bahwa hanya pada Allah-lah seluruh permohonan *pitulungan* (pertolongan) diarahkan.[202] Masjid adalah pusat kegiatan di pesan trend ini. Model bangunan terbuka setengah pada dindingnya memberikan makna bahwa manusia hidup selaras dengan alam.[203]

Di bawah tempat *pengimaman* masjid model panggung ini terdapat sumur dengan kedalaman lima meter. Sumur ini menjadi cadangan air bagi masyarakat

---

[200] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, tanggal 25 Pebruari 2009.

[201] Pada saat hujan atau cuaca tidak memungkinkan, jamaah perempuan menempati beranda dan bangunan limasan di samping masjid.

[202] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 26 Pebruari 2009. Wawancara dengan Ngadino, 26 Pebruari 2009. *Focuss Group Discussion* (FGD) dengan peserta Tukir, Robi Musthofa, Wagino, Ngadino, Sugito, Wahyu, Ponimin, Waluyo, Anom Suroto, 26 Pebruari 2009. Sebagai simbol rumah Allah, di dalam masjid terdapat gambar (foto) Masjid al-Ḥarām dengan ka'bah nya dan Masjid al-Nabawī dengan ukuran panjang 100 cm x 90 cm.

[203] Wawancara dengan Nasruddin Anshori, 27 Pebruari 2009.

di musim kemarau, di saat sumber air utama yakni dua *sendang* (sumber air) "redup" sumbernya. Di kanan depan masjid, terdapat bangunan *limasan*[204] berukuran 6x8m. Bangunan ini digunakan sebagai tempat pengajian dan *mujāhadah* jamaah putri dan Taman Pendidikan al-Quran (TPA). Sementara itu, di sebelah kanan masjid terdapat bagunan *limasan* dengan *gebyog* (tutup rumah dari kayu) berukuran 6x7m. *Limasan* kedua ini adalah sumbangan dari Sri Sultan Hamengku Buwono X.

Menarik untuk disimak rancang bangun yang digunakan oleh kyai di Ilmu Giri. Dalam konteks perubahan sosial, kyai mulai membangun kepercayaan masyarakat dengan modal yang dimilikinya. Sebagaimana dalam bahasa Bourdieu, modal kultural kyai ditampakkan pada desain pembangunan pesantren. Desain masjid dibangun dengan ukuran tujuh kali tujuh atau *pitu ping pitu*. Artinya, masjid dipandang sebagai tempat mencari pitulungan. Dalam analisis modalitas merupakan salah satu wujud kelihaian kyai dalam mengundang masyarakat agar mau datang ke masjid. Masjid, dalam tradisi perjuangan Islam dan perubahan sosial memang merupakan pusat berbagai aktivitas kemasyarakatan. Modal kultural dalam hal ini ilmu desain bangunan diaplikasikan kyai sebagai salah satu sarana untuk melakukan perubahan pola pikir masyarakat.

Walaupun demikian, modal kultural ini akan luntur dengan berkembangnya kultur baru pada masyarakat. Perubahan ukuran masjid karena berkembangnya jamaah, akan menghapus citra kultur yang dibangun sejak awal. Artinya, karena perluasan masjid sehingga ukuran tujuh kali tujuh (*pitu ping pitu*) tidak lagi dijumpai. Citra kultur masjid sebagai tempat minta pertolongan pada Allah secara otomatis menghilang sejalan dengan hilangnya cita kultur yang dibangun melalui simbol ukuran.

Di samping itu, kyai jeli melihat tradisi dan kebiasaan masyarakat secara umum di Jogjakarta. Mereka sangat patuh dan menghormati Sultannya. Bagi

[204] Limasan berasal dari kata "*lima-lasan*" (lima belas) yakni perhitungan sederhana ukuran "*molo*" 3 meter dan "*blandar*" 5 meter. Akan tetapi bila *molo* 10 meter, maka *blandar* harus memakai ukuran 15 meter = bahasa Jawa *limalasan*, atau *limasan*.

masyarakat tradisional Jogjakarta, Sultan adalah simbol kekuasaan dan spiritual. Dalam konteks sosiologis, rumah *limasan* bantuan bermakna sebagai simbol restu Sultan. Restu dalam konteks ini merupakan modal sosial sebagai pintu masuk melakukan aktivitas. Restu Sultan merupakan modal penting dalam pengembangan masyarakat di Jogjakarta. Dengan demikian, dalam perspektif modal, *rumah* Sultan tidak hanya berfungsi ganda tetapi tiga, yakni sebagai modal sosial, modal kultural, modal struktural.

Rumah *limasan* bantuan Sultan bermakna sebagai wujud dari adanya modal kultural dan modal sosial kyai. Bentuk modal sosial dalam konteks ini adanya jaringan yang spesial antara Ilmu Giri dengan keraton. Modal kultural dan sosial ini memudahkan kyai Ilmu Giri untuk melakukan rekruitmen jamaah, baik dari masyarakat sekitar pesan trend maupun dari luar pesan trend, termasuk dari keluarga Keraton Ngayogyakarta.

Di lokasi pesan *trend* yang berbukit dan dinaungi rerimbunan jati terdapat tiga bangunan asrama model panggung berukuran 7x7m dari bambu *petung* dan beratap *welit*. Salah satu asrama yang terletak di puncak bukit di areal ini adalah sumbangan dari mantan Kapolwil Brigjen (Purn) H. Anwari. Asrama ini sering kali digunakan oleh masyarakat sekitar dan peserta sekolah alam Ilmu Giri.[205]

Alunan *Ṣalāwāt Badr* menggema melalui Toa di antara dedaunan jati di Nogosari. Udara sedikit berkabut dengan hembusan angin yang kencang. Alunan merdu dimaksudkan untuk mengundang jamaah Ilmu Giri untuk segera datang ke tempat *mujāhadah*. Lampu-lampu *neon* jalan 100 watt diperbanyak untuk penerangan jalan menuju masjid panggung beratap *welit*. Sementara tampak sekitar 4-6 pemuda anggota jamaah sibuk di dapur pesan *trend* menyiapkan teh manis dan makanan ramah lingkungan yang disuguhkan setelah *mujāhadah* selesai. Sebagian jamaah memerankan sebagai penerima tamu. Mereka menunggu dan mempersilahkan para jamaah yang datang, termasuk kyai dan para tamu dari luar desanya. Mereka meyalami satu persatu jamaah yang baru datang. Hari itu malam Selasa Pon. Saatnya pesan *trend* melakukan *mujāhadah selapanan*. Kyai

[205] Wawancara dengan Robi Mustofa, 2 Nopember 2009.

dan tamu masuk ke masjid. Para tamu biasanya diberi penghormatan dengan cara diberikan tempat di sekitar pengimaman masjid. *Mujāhadah* dilakukan di masjid ini mulai jam 21.00 dan selesai hingga jam 24.00 WIB. *Mujāhadah* ini diikuti sekitar 250 orang, yang terdiri laki-laki dan perempuan dewasa, remaja, dan anak-anak.

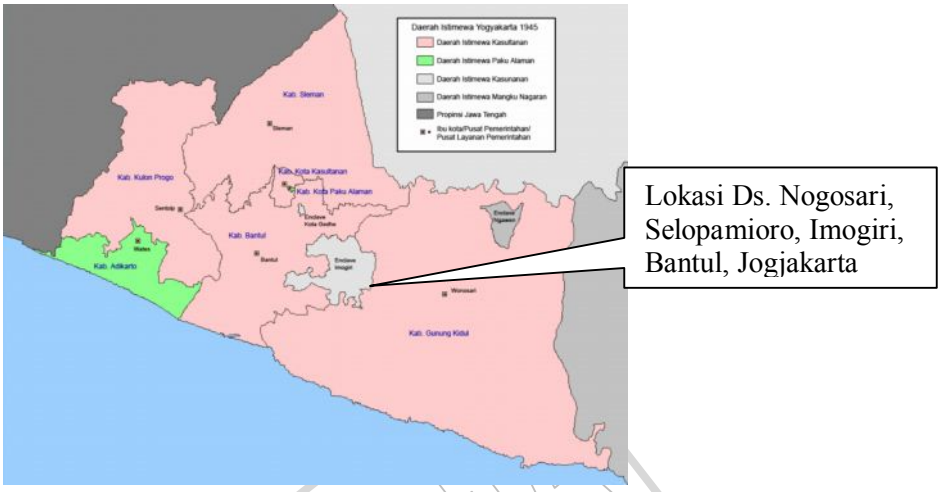
Ada beberapa macam *mujāhadah* di Ilmu Giri, yakni: 1) *mujāhadah* reguler, dan 2) *mujāhadah* insidental. Di antara *mujāhadah* reguler adalah a) *mujāhadah* malam Selasa Pon, b) *mujāhadah* malam Sabtu. Sedangkan yang termasuk insidental adalah seperti *mujāhadah* selama 41 hari pada bulan Maret 2009, *selikuran* (malam ke 21 Ramadhan) menyongsong *laylat al-qadr*, *mujāhadah* tolak balak (menolak musibah).

Rangkaian acara *mujāhadah Selasa Pon-an* terdiri dari, a) pembukaan dengan pembacaan surat al-Fātiḥah oleh pembawa acara, b) sambutan dari pengasuh, c) pembacaan *wirid mujāhadah*, d) *tawṣiyah* dan *gendu-gendu* rasa. Uraian secara detail tentang prosesi *mujāhadah* sebagai amalan Jamaah Ilmu Giri dibahas pada bab empat.

Dalam konteks ini, meminjam istilah Deleuzeu dan Guttari (1972) forum *mujāhadah* dapat berfungsi sebagai "mesin" perubahan. Ciri penting sebuah mesin adalah gerak (*motor*). *Mujāhadah* dapat dipandang sebagai sebuah "alat" yang menggerakkan batin jama'ah, yakni gerak *ascendent* (menanjak naik). *Mujāhadah* bukanlah tujuan, tetapi ia hanyalah sarana (*instrument*) untuk perubahan itu sendiri.

Jamaah *mujāhadah* Ilmu Giri, dapat penulis katakan sebagai daerah binaan dari KH. Nasruddin Anshori Ch. Di daerah ini, dia membuat *base camp* yang mirip dengan *padepokan* (pondokan) yang dinamakan Pesan Trend Budaya Ilmu Giri. Kegiatan-kegiatan pemberdayaan masyarakat berupa kegiatan peningkatan kualitas spiritual dan berlingkungan dilaksanakan di pondokan ini. Di pesan *trend* yang ini masyarakat diajak melakukan kegiatan instrospeksi diri (*muḥāsabah*) dalam bentuk kegiatan *mujāhadah* dan pembelajaran tentang eko-konservasi.

SPS UIN JAKARTA



Gambar 3

Peta Dusun Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul, Jogjakarta

Dalam konteks transformasi ruhani al-Ghazālī, *mujahādah* adalah usaha keras untuk melakukan pembersihan diri atau proses kuras. Yakni menguras semua kotoran yang ada dalam hati jamaah. Dzikir yang dibaca dalam proses kuras adalah *istighfār* yang berintikan kesadaran akan kesalahan dan permohonan ampun pada Allah. Proses kuras dalam *mujahādah* dilakukan secara berkala dalam kegiatan *mujāhadah* massal. Ada catatan penting dalam mencermati kegiatan menguras segala bentuk kesalahan dan dosa jamaah. *Mujāhadah* bagi masyarakat dikonotasikan dengan kegiatan dzikir massal. Padahal kegiatan ini bisa dilakukan sendiri di mana saja, termasuk di rumah. Sepengetahuan peneliti, tidak ada *ijāzah* dzikir yang dapat dilakukan oleh jamaah secara mandiri. Jarang ditemui jamaah yang berlama-lama dzikir di masjid Ilmu Giri secara individual. Kata *mujāhadah* lebih dipahami oleh masyarakat sebagai kegiatan dzikir secara bersama-sama.

B. Jamaah Masjid Aolia' Panggang

Bongkahan batu kapur menumpuk tak teratur di sisi kanan kiri jalan. Jalan ini adalah jalur utama dari Kota Jogjakarta menuju Panggang, Gunungkidul melalui Imogiri. Batu kapur putih tersebut berasal dari hasil penggalian tanah untuk proses perataan lahan yang baru saja diselesaikan oleh pemiliknya. Di seberangnya terdapat terasering batu cadas yang telah kusam menghitam.

SPS UIN JAKARTA

Tatanan terasering tersusun menjulang menjadi bukit yang asri dengan lambaian daun ranting jati (Latin: *Tectona grandis*), mahoni (Latin: *Swietenia mahagoni*) dan jenis pohon keras lainnya.

Di sepanjang jalan menuju Panggang, pengendara kendaraan bermotor bertransmisi manual harus sigap memindah *kopling gear* dengan tepat waktu. Banyak dijumpai medan "hidung petruk" yang berkelok dan menanjak curam. Tebing dan jurang curam menghiasi hampir separuh perjalanan. Menjelang memasuki Panggang, jalan semakin menanjak, berliku, dengan semakin banyak pemandangan gundukan batu cadas, baik yang masih liar maupun yang telah dijadikan tanggul terasering. Demikian juga semakin banyak dijumpai tanaman keras yang menjadikan daerah ini masih "bertahan" hijau walau di bawah sengatan matahari kemarau yang puncaknya pada bulan Agustus. Pada saat kemarau, mobil tangki PDAM berisi air 8.000 liter sibuk lalu lalang di daerah ini untuk penyuplai kebutuhan air masyarakat. Daerah ini sejak dulu dikenal daerah rawan kekeringan.

Inilah pemandangan saat peneliti memasuki daerah Panggang, tempat aktivitas Jamaah Aolia' berada. Tepatnya di Dusun Panggang III, Desa Giriharjo, Kec. Panggang (selanjutnya disebut Jamaah Aolia' Panggang). Daerah ini berjarak 35 km dari Wonosari (ibukota Kab.Gunungkidul), dan berjarak 45 km dari kota Jogjakarta.

Secara geografis, Giriharjo terletak pada ketinggian 1.400 m di atas permukaan air laut. Persoalan serius yang dihadapi masyarakat adalah persoalan tidak tersedianya air pada musim kemarau. Saat ini, untuk menuju lokasi dapat ditempuh dengan mudah baik dengan kendaraan roda empat maupun roda dua, karena daerah ini terletak di tepi jalan besar yang menghubungkan wilayah Panggang dengan Parangtritis.[206]

Di daerah inilah Pusat Jamaah Masjid Aolia' Panggang Jogjakarta berada. Dikatakan sebagai pusat, karena cikal bakal dan pendirinya berada di desa ini, yakni Dusun Panggang III, Desa Girimulyo. Selain itu, koordinasi dan kebijakan

SPS UIN JAKARTA

berkaitan dengan kegiatan jamaah ini berada pada tangan pendirinya yang berdomisili di Panggang.

Jamaah Aolia' Panggang berdiri pada tanggal 14 Dzulqa'dah 1404 H bertepatan pada 12 Agustus 1984 oleh KHR. Ibnu Hajar Sholeh Prenolo.[207] Sekarang, jamaah telah berkembang ke beberapa daerah sekitar Giriharjo seperti di Banyumeng I, II, Temuireng Kulon, Temuireng Wetan, Jeruken, Warak, Purwosari, Petayon, Pulutan, Kanigoro, Tegal Mulyo, Baleharjo, Tepus, Ireng-Ireng, Ponjong, Karangmojo, Imogiri, Tarudan, Jagalan (Jogjakarta), Selarong, Sanden, Dayakan, Duren Sawit (Jakarta), dan Kota Bandung, yang total jamaahnya sekitar lebih dari 1.500 orang.[208]

Jumlah terbanyak jamaah berasal dari Giriharjo sebanyak 675 jamaah, selebihnya tersebar di daerah lain. Karakteristik Jamaah Aolia' Panggang menurut tingkat pendidikan adalah sebagai berikut: 18% tidak lulus SD, 31% lulus SD, 26% lulus SMP, 18% lulus SMA, dan 7% lulus Perguruan Tinggi.[209]

Adapun mata pencaharian jamaah yang berdomisili di Panggang dan sekitarnya adalah 7,4% PNS, 75,3% petani, 8,5% buruh bangunan, 5,8% pedagang, 1,4% transportasi/angkutan, 1,5% pensiunan. Mereka yang menjadi petani hanya bercocok tanam pada musim penghujan dan musim pancaroba dengan menanam singkong, jagung, kacang tanah, padi, dan kedelai. Pada musim kemarau kegiatan cocok tanam biasanya berhenti untuk sementara karena tanah

---

[206] Lihat Muhafid, *Sistem Pendidikan Agama Islam di Pondok Pesantren Aolia' Panggang Gunungkidul* (Skripsi) (Jogjakarta: STIT Wonosari, 2004), 61.

[207] KHR. Ibnu Hajar lahir di Pekalongan, pada Sabtu Pon 28 Desember 1948 dan besar di Solotiang, Maron, Purworejo. Setelah *drop out* pada semester akhir dari Fakultasnya, Kedokteran UGM Jogjakarta, dia kemudian menetap di Giriharjo, Panggang sejak 27 Juli 1972. Ayahnya yang sekaligus guru ngajinya adalah Kyai Sholeh bin KH. Abdul Ghani bin Kyai Yunus. Adapun kata Prenolo pada akhir namanya adalah dinisbatkan pada kakek-kakeknya yaitu Raden Gagak Prenolo III, Raden Gagak Prenolo II dan Raden Gagak Prenolo I yang dimakamkan di Makam Gede daerah Cangkrep Purworejo. Sedang ibu beliau bernama Rr. Shofiyah binti Kyai R. Ibnu Sabar Pekalongan. Lihat Muhafid, *Sistem*, 63-64.

[208] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Badar, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Muhafid, 28 Agustus 2009. Tidak ada data yang lengkap berkaitan dengan anggota jamaah. Perhitungan ini adalah perkiraan dari beberapa kegiatan yang diikuti jamaah dari beberapa kegiatan *sewelasan*.

[209] Lihat Muhafid, *Sistem*, 61-69.

pertanian mereka kering, sehingga banyak diantara mereka yang bekerja menjadi buruh di kota.[210]

Sistem keorganisasian Jamaah ini diatur secara herarkhis yang berbeda dengan Ormas-ormas lain. Organisasi ini memakai sistem jamaah, yakni keorganisasian yang berbasis rakyat. Oleh karena itu, hubungan dan interaksinya adalah pola hubungan antara imam dan makmum/jama'ah/santri. Kyai menjadi imam, dan jama'ah/santri menjadi makmum. Imam di sini terbagi menjadi dua yaitu Imam Pusat dan Imam Daerah (Koordinator Daerah).

Adapun Imam Pusat (Panggang) adalah KHR. Ibnu Hajar Soleh (Pimpinan/Pendiri Jamaah Masjid Aolia'), dibantu oleh imam-imam daerah dan koordinator daerah.[211] Imam Pusat bertugas mengatur dan mengelola segala potensi yang ada baik di pusat maupun di daerah untuk kepentingan bersama.Tugas Imam Pusat dibantu oleh imam-imam daerah. Imam daerah adalah pelaksana dari kebijakan Imam Pusat berkaitan dengan pengelolaan potensi yang ada di daerah.[212]

Sebagaimana Pesan Trend Ilmu Giri, kegiatan Jamaah Aolia' berpusat pada masjid, yang bernama Masjid Aolia'. Sebuah masjid berdiri di sisi pertigaan Giriharjo, Panggang. Masjid dengan ornamen klasik seolah telah ada sejak tahun 1800an berdiri di seberang jalan arah Parangtritis. Bentuk kubah masjid yang khas, mirip *kuali* (priuk) terbalik menghiasi puncaknya. Variasi jendela bentuk lingkaran berdiameter 90 cm membuat masjid terasa sejuk. Sebagian besar jendela dihiasi ornamen kaligrafi bermotif kuning dan hijau membuat grafis

[210] Lihat Muhafid, *Sistem*, 61-69.

[211] Adapun imam dan koordinator daerah adalah Parman (Imam Banyumeneng Kulon), Walijan (Imam Banyumeneng Wetan), Samijan (Imam Temuireng Kulon), Muh. Hadi (Imam Temuireng Wetan), Witarno (Imam Jeruken), Saryoto (Imam Warak), Sudarjo (Imam Gubar), Sadiyo (Imam Petoyan), Muhani (Imam Pulutan), Sarjito (Imam Kanigoro), Suwito (Imam Tegal Mulyo), Mustofa (Imam Baleharjo), Sidi Raharjo (Imam Tepus), Sugeng (Imam Ireng Ireng), Sukasno (Koordinator Ponjong), Sungkowo (Koordinator Karangmojo), Sutikno (Koordinator Imogiri), Hamid Makmun (Koordinator Tarudan), H. Ahmadi (Koordinator Jagalan), Slamet (Koordinator Selarong), Joko (Koordinator Sanden), Sumari (Koordinator Dayakan), Hasyono (Koordinator Duren Sawit, Jakarta), Irwan (Koordinator Bandung, Jawa Barat). Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009. Wawancara dengan Muhafid dan Badar, 12 Desember 2009. Lihat juga Muhafid, *Sistem*, 73-74.

[212] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 April 2009, 23 Juni 2009.

tampak kontras. Tulisan "*Lā ilāha illā Allāh*" gaya Panggang menambah aura masjid ini.[213] Bangunan sederhana masjid tampak pada dinding, lantai, dan serambinya. Lantai masjid hanya diplester dengan campuran pasir dan semen. Di beberapa pilar masjid dapat disaksikan sarang burung Walet (Latin: *Collocalia fuciphaga*) dan Sriti (Latin: *Aerodramus Fuchipagus*). Dari model bangunan, Masjid Aolia' Panggang mengesankan bangunan kuno yang berdiri pada tahun 1700 an.[214] Di sebelah barat (balik) pengimaman masjid terdapat replika nisan sebagai pengingat kematian. Tulisan "*The Memory of Death*" terpampang sangat besar di sekitar replika nisan tersebut.

Tempat pengimaman masjid model Jamaah Aolia' Panggang selalu dilengkapi dengan dua buah daun pintu. Pada saat-saat tidak digunakan jamaah, tempat pengimaman ditutup. Tempat pengimaman seringkali digunakan untuk *khalwah* (menyendiri untuk beribadah) para anggota jamaah. Di samping pengimaman juga terdapat bilik berukuran 1x1,5 m sebagai tempat *khalwah* kyai dan jamaah yang diizinkan.

Masjid tersebut dibangun di atas tanah wakaf Warjo Wiyono. Pembuatan masjid antara kyai dengan jamaahnya dilakukan selama berbulan-bulan mulai jam tujuh pagi hingga subuh.[215] Prinsip yang dipegang teguh oleh kyai dan jamaah adalah tidak meminta sumbangan pada siapa pun.[216] Bukan berarti jamaah dan kyai punya cadangan keuangan yang cukup, akan tetapi prinsip yang dipegang adalah *lā tanṣurū li ghayr rabb* (jangan meminta pertolongan selain Allah) dan

[213] Peneliti menjumpai beberapa pejalan spiritual menyinggahi masjid ini. Di antara mereka menginap beberapa hari di serambi. Pada bulan Ramadhan masjid ini digunakan i'tikaf para pendatang dari beberapa daerah di Jogjakarta.

[214] Bagunan masjid ini menarik perhatian salah seorang peserta *Borobudur Run* (1990) yang kebetulan arkeolog dari Amerika (tidak menyebut namanya) berbedat lama dengan KH. Ibnu Hajar bahwa Masjid Aolia' tersebut telah ada sejak 300 tahun yang lalu. Menurutnya, umur masjid tersebut setara dengan Masjid Agung Demak, padahal masjid dibangun tahun 1984, dan pemrakarsanya juga masih hidup. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Juni 2009. Wawancara dengan Badar, 15 Desember 2009. Lihat Muhafid, *Sistem*, 69.

[215] Sebelum mendirikan masjid di tanah wakaf Warjo Wiyono, kyai dan jamaah melakukan perataan dan pemecahan batu cadas kapur dengan alat seadanya. Batu cadas kapur dijual untuk keperluan material lainnya. Wawancara dengan Badar, 4 Nopember 2010. Lihat juga Muhafid, *Sistem,* 66.

[216] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009.

mengandalkan pada kerja keras dan semangat atas dasar sukarela dari jamaah. Dengan semangat dan kerja keras tersebut, tepat 2 tahun, 12 Agustus 1986 masjid selasai dibangun. Masjid diresmikan dengan cara *nyentrik* selama tiga hari, tiga malam berturut-turut yakni, 1) Pentas Orkes Dangdut Rakonsa dari Jogjakarta, 2) Pentas Tari dari Hotel Ambarukmo, 3) Pentas Wayang Kulit Semalam Suntuk dengan Dalang Ki Tukiran, 4) Atraksi Pencak Silat KH. Ibnu Hajar melawan Ibu Wartini (istri KH. Ibnu Hajar), dan diakhiri dengan 5) Pengajian oleh Kyai Abu Tauhied MS (Pengasuh Ponpes Minhajul Muslimin, dari Sapen, Jogjakarta).[217]

Ada alasan berkaitan dengan acara yang tidak lazim berkaitan dengan peresmian masjid. Masjid, menurut KH. Ibnu Hajar diharapkan dapat menjadi "rumah kedua" bagi masyarakat. Dangdut merupakan tontonan yang menyedot banyak orang, terutama anak-anak muda.[218] Dalam konteks ini, pentas musik dangdut digunakan sebagai media sosialisasi keberadaan masjid yang baru saja selesai dibangun. Pembacaan yang jeli dari KH. Ibnu Hajar terkait dengan sosialisasi masjid dan kegiatan pengajian. Jika langsung diberikan pengajian, maka orang-orang sekitar yang belum terbiasa datang ke masjid akan enggan untuk datang.

Demikian juga pentas tari dan pertunjukan wayang. Pertunjukan ini menyedot masyarakat penggemar wayang yang sebagian besar adalah orang-orang yang berusia lebih dari setengah baya. Mereka datang ke masjid untuk menyaksikan pertunjukan wayang kulit semalam suntuk. Dalam konteks ini, masjid digunakan sebagai media hiburan bagi masyarakat. Walaupun tujuan akhirnya adalah dalam rangka memberikan pembiasaan bagi masyarakat untuk mau datang ke masjid.[219] Dalam hal ini, tampaknya KH. Ibnu Hajar menggunakan pendekatan budaya untuk mendekati masyarakat Jawa yang masih cenderung sinkretis.

---

[217] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 13 Desember 2009, Wawancara Muhafid, 2 September 2009. Lihat juga Dokumentasi Jamaah Masjid Aolia', dikutip 15 April 2010. Lihat Muhafid, *Sistem*, 67-69.

[218] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 22 Agustus 2009.

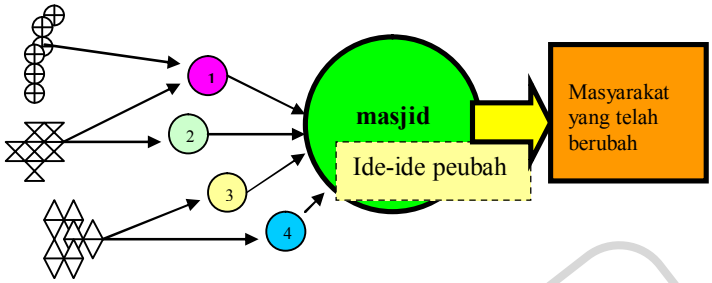
[219] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 22 Agustus 2009.

Cara berpikir yang tidak linier tampak pada KH. Ibnu Hajar dalam memanej masyarakat dan membuat jaringan. Dalam konteks Deleuze dan Guattari, pola membangun jaringan yang demikian disebut dengan *rhizome*. KH. Ibnu Hajar mengakomodir pentas dangdut ”masuk” ke masjid, yang mana tradisi ini tidak lazim pada masyarakat. KH. Ibnu Hajar mencoba membangun akar rumput sebanyak-banyaknya dengan membuat program yang kurang lazim. Pentas dan hiburan rakyat didekatkan dengan masjid dalam rangka menggait dan merubah pola pikir masyarakat.

Jaringan *rhizome* (akar) tersebut diciptakan melalui kegemaran masyarakat. Setelah *rhizome* tersebut membesar dan menyebar luas, kemudian diakhiri dengan pesan ideal, yakni tausiyah keagamaan. Ada hal menarik dari kreasi pengembangan *rhizoma*, yakni dengan memancing kegemaran masyarakat. Kegemaran yang masih dalam batas-batas diperbolehkan agama. Jika dikaitkan dengan pemikiran Weber, dangdut, wayang kulit, tarian dan acara yang diselenggarakan kyai merupakan ”institusi” wadah yang berguna untuk perubahan sosial. Hanya saja institusi ini seolah disesuaikan dengan selera masyarakat yang akan diubah. Dalam bahasa Jawa hal semacam ini disebut dengan *wani ngalah* (berani mengalah), yakni strategi perjuangan/dakwah yang seolah mengikuti atau kalah, tetapi tujuannya adalah memuluskan pencapaian tujuan.

Jika menggunakan pola Weber, maka masjid adalah institusi besarnya. Institusi besar yang diharapkan menjadi wadah perubahan sosial ini masih sepi karena baru. Oleh karena itu, masjid perlu diramaikan dengan membuat pusat yang menarik. Sebagai agen lokal, kyai mengetahui kegemaran dan kesukaan masyarakatnya. Kecerdikan membaca keinginan masyarakat hingga keberhasilan penggalangan massa di masjid sebagai proses yang dalam bahasa Deleuze dan Guattari sebagai proses *rhizome*. Fenomena ini dalam bahasa Bourdieu disebut dengan kapital kultural.

SPS UIN JAKARTA



Keterangan:

⊕ = masyarakat pecinta dangdut

= masyarakat pecinta wayang

= masyarakat pecinta tari

→ = ketertarikan dan respon

Gambar 4

Proses Kyai dalam Mendekatkan Masyarakat dengan Masjid

dalam Rangka Perubahan Masyarakat

SPS UIN JAKARTA

Masyarakat dipanggil ke masjid dengan cara yang unik. Dengan mereka terbiasa di masjid, kyai lebih mudah mengarahkannya sesuai dengan tipe ideal yang dibangun kyai. Hal ini karena kyai beranggapan bahwa masyarakat akan berubah, kalau pandangan mereka berubah. Perubahan cara pandangan adalah ikhtiyar yang harus diupayakan. Fenomena ini disebut penulis dengan *carambol rhizome*.

Masjid yang telah berdiri bangunannya kemudian diberi nama Masjid Aolia'. Penamaan masjid dengan nama yang disandang sekarang bukan tanpa

alasan. Di antara alasannya adalah, 1) terjadi banyak keanehan dalam pembangunannya,[220] 2) sebagai sarana meniru kesalihan akhlak para Aolia'.[221]

Selain menjadi kegiatan jamaah *maktubah* lima waktu, masjid menjadi pusat kegiatan jamaah, di antaranya adalah 1) Pembacaan *Manāqib* Syaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlāni ra (w. 1166 M),[222] 2) *Munājat/Mujāhadah*.[223] 3) Pengajian

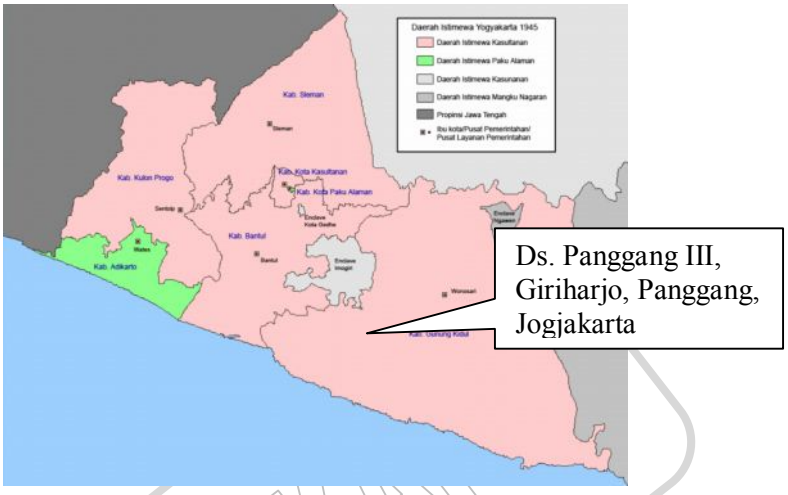
[220] Di antara kejadian aneh itu terjadi sebelum, saat, dan setelah pendirian. Menurut penuturan KH. Ibn Hajar, sebelum pendirian masjid, di tempat itu pada malam tertentu sering memancarkan cahaya terang menjulang ke angkasa dari tanah. Sementara kejadian aneh pada saat pembangunan adalah, 1) ketersediaan material (pasir dan pasir) yang dibeli dari hasil gempuran batu cadas tidak hadis-habis. Walaupun material telah diambil dan digunakan untuk sehari-semalam. Hari berikutnya, material itu selalu ada dan utuh, tak diketahui siapa pembeli dan pengantarnya. Padahal saat itu alat transpotasi masih sangat sulit, 2) Setiap hari hadir lima orang aneh (seperti orang gila) membantu sebagai tenaga kerja pembangunan masjid. Mereka tidak pernah makan dan minum, jarang berbicara (menjawab seperlunya saat ditanya oleh Kyai). Orang tersebut mengaku ditugaskan Allah untuk membantu pembangunan masjid ini. 3) Biasanya selama bekerja ada jamaah yang sukarela membawa makanan. Suatu hari, tidak ada konsumsi selama seharian bahkan sampai malam. Kondisi pekerja sudah lelah akibat tak adanya bahan makanan. Melihat keadaan demikian kyai memerintah salah seorang jamaah untuk membakar *senthe* (sejenis talas yang sangat gatal jika kena kulit, nama Latin: *Colocasia giganteum*). dengan izin Allah *senthe* tersebut tidak gatal dimakan. 4) Masjid yang setengah jadi digunakan untuk shalat jamaah. Ketika selesai shalat, KH. Ibnu Hajar mengetahui bahwa dia dimakmumi oleh bangsa selain manusia, mereka berpakaian jubah putih bertuliskan kuning keemasan. Bunyi tulisan tersebutadalah *"Lā ilā illa Allāh, Muḥammad al-Rasūl Allāh"* dan *"Jamaah Masjid Aolia'"* tertempel di jubah mereka di bagian dada sebelah kiri (sekarang tulisan itu menjadi simbol/*emblem* dan stempel Jama'ah Masjid Aolia'). Setelah masjid selesai, pada awalnya masjid tersebut akan diberi nama Masjid *Sudimoro* yang mempunyai arti "Ikhlas untuk Datang". Tetapi ada suara ghaib yang didengar oleh KH. Ibnu Hajar, *"Opo kuat umatmu nek mesjid iki dijenengi Sudimoro?"*(Apa kuat umatmu kalau masjid ini diberi nama Sudimoro). Dari pertanyaan ini kemudian diganti dengan nama Masjid Aolia'. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2-5 Maret 2009. Wawancara dengan Sabar, 5 Maret 2009. Wawancara dengan Badar, 7 Desember 2009. Lihat juga Muhafid, *Sistem*, 61-62.

[221] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 Maret 2009.

[222] Yakni membaca kitab *Nūr al-Burhān fī Manāqib al-Syaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*, yaitu saduran dari kitab *al-Lujjayn al-Dānī*. Kitab ini kisah perjalanan al-Syaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī proses dalam mendekatkan diri kepada Allah. Kitab ini juga berisi karâmah, doa-doa/permohonan kepada Allah. Tujuan membaca kitab *manāqib* adalah agar para jama'ah mencontoh dan meneladani tata cara yang ditempuh Syekh dalam menuju pembersihan jiwa, kesempurnaan iman dan Islam. Metode ini merupakan langkah kedua setelah menyontoh Nabi Muhammad SAW. *Manāqib* dilaksanakan secara rutin setiap bulan pada tanggal 11 bulan Hijriyah.

[223] *Munājat* yang dimaksud adalah membaca doa dalam Bahasa Arab dan Bahasa Jawa dengan lagu tertentu untuk memohon dan mendekatkan diri kepada Allah Ta'ala. *Munājat* dengan Bahasa Jawa mempunyai tujuan agar para jamaah mengetahui dan memahami isi doa tersebut Hal ini karena sebagian besar santri/jama'ah Pesantren Aolia' adalah awam dengan Bahasa Arab. Muhafid, *Sistem*, 71.

Tafsir al-Qur'an dengan pendekatan sufi,[224] 4) Khataman Al Qur'an,[225] 5) Amalan *Wirid*, 6) Konsultasi Agama dan kegiatan sosial lain.



Gambar 5

Peta Ds. Panggang III, Giriharjo, Panggang, Gunung Kidul, Jogjakarta

Dalam kerangka transformasi sosial Weber dan transformasi ruhani al-Ghazālī, masjid Jamaah Aolia' menjadi institusi dalam proses KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar) dalam bentuk *mujāhadah* baik secara missal maupun secara individual. Tipe ideal sebagaimana disebut Weber diberikan kyai di masjid dengan beragam cara, di antaranya adalah dengan cara pujian berlagu, dzikir bersuara (*jahr*), dan dzikir simbolik. Syair puji-pujian ciptaan kyai dikumandangkan setelah adzan sembari menunggu kyai datang untuk menjadi imam. Sedangkan dzikir *jahr* (keras) secara bersama dilakukan di masjid setiap selesai shalat lima waktu.

[224] Pengajian ini dilakukan setiap selesai *manāqib* setiap malam tanggal 11 bulan Hijriyah. Kyai membaca beberapa ayat al-Qur'an kemudian ditafsirkan ayat per ayat serta dikontekskan dengan bacaan *manāqib*, yakni berkaitan dengan internalisasi prilaku mulia (*akhlāq al-karīmah*) para *awliyā'*. Di sinilah forum mitigasi berlingkungan. Di samping itu, materi-materi lain dimasukkan seperti tata cara ibadah, bermuamalah, dan berlingkungan. Tujuan dari pengajian ini adalah untuk menambah wawasan, merubah *mind set* jamaah, dan lahirnya aksi berkaitan dengan akhlak terpuji di setiap sisi kehidupan, termasuk berlingkungan. Dalam pengamatan peneliti pada beberapa kegiatan serupa, jamaah sangat antusias dan terjadi dialog antara jamaah dan kyainya. Jamaah tidak akan meninggalkan ruangan sebelum kyainya pergi. Observasi Maret 2009, April 2009, Mei 2009, September 2009.

[225] Dilaksanakan setiap tanggal 13, 14, 15 bulan hijriyah.

Sementara dzikir simbolik diberikan oleh kyai melalui replika nisan di belakang masjid dengan tulisan pesan “Ingat Mati”.

Terdapat perbedaan antara tradisi di Ilmu Giri dengan Jamaah Aolia’ Panggang di antaranya adalah tampak beberapa pemuda anggota Jamaah Aolia’ yang duduk khusyu’ menghabiskan waktunya berdzikir di masjid secara individu atas bimbingan kyai. Mereka mendapatkan ijazah dari kyai untuk membaca doa-doa tertentu. Dengan kegiatan mereka ini, atmosfir dzikir di masjid menjadi terasa dalam kalbu pengunjung masjid. Sementara itu, di Ilmu Giri kegiatan dzikir dilakukan secara massal sesuai jadwal *mujāhadah.*

OOOOOO

SPS UIN JAKARTA

BAB IV
KONSEP EKO-SUFISME JAMAAH *MUJĀHADAH* ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG RELEVANSINYA DENGAN KONSEP TASAWUF TENTANG LINGKUNGAN

Setelah profil dan konteks subjek dipaparkan pada bab sebelumnya. Pada bab ini penulis memaparkan konsep-konsep Eko-sufisme yang dikembangkan dan transformasikan[226] di Jamaah Pesan *Trend* Ilmu Giri Imogiri dan di Jamaah Aolia' Panggang Gunung Kidul. Konsep-konsep Eko-sufisme yang dikembangkan ini dalam bahasa Weber merupakan tipe ideal dalam rangka perubahan sosial. Konsep-konsep Eko-sufisme kedua Jamaah kemudian dielaborasi dan dikaitkan dengan pemikiran tasawuf tentang lingkungan yang ada sebelumnya. Pada bagian pertama akan dipaparkan dan dieksplorasi konsep-konsep Eko-sufisme yang diajarkan di Ilmu Giri dan selanjutnya pada bagian kedua konsep ajaran Eko-sufime Jamaah Aolia' Panggang.

A. Konsep Eko-sufisme Ilmu Giri Imogiri

1. Konsep tentang Kehidupan

Tema tentang kehidupan, dalam Sufisme biasanya masuk dalam pembahasan tentang *wujūd* (*being,* yang ada, atau eksistensi), baik pengada (*wājib al-wujūb*) maupun yang diadakan (*al-mawjūdāt*). Tema ini terus ramai dibicarakan oleh para sufi hingga kini. Setidaknya ada beberapa teori tentang *wujūd* (eksistensi) di kalangan sufi sebagaimana telah dipaparkan pada bab dua.

[226] Transformasi konsep dan ide *eco-sufism* disampaikan oleh kyai kepada jamaahnya sesuai dengan bahasa dan tingkat pemahaman jamaah.

Konsep tentang *wujūd* adalah tema paling mendasar untuk memahami relasi antara Tuhan, manusia, dan alam. Pembicaraan tentang *wujūd* tidak dapat dipisahkan dengan konsep *mawjūd* (yang menjadi ada).[227]

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, konsep kunci untuk memahami eksistensi (*wujūd*) adalah terletak pada konsep tentang manusia. Baginya, manusia adalah *prototype* makhluk ideal Tuhan. Manusia sempurna adalah ciptaan dan citra final kesempurnaan *mawjūdāt* (segala yang ada). Hal ini karena manusia mampu mengemban amanat Tuhan sebagai wakilNya. Membicarakan konsep tentang manusia, akan mengantarkan pembicaraan tentang Tuhan. Artinya, pembicaraan tentang manusia dapat digunakan sebagai pintu masuk untuk membicarakan konsep yang ada (eksistensi), baik yang harus ada (*wājib al-wujūd*) dan yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*).[228]

Ada yang menarik untuk dikomentari oleh penulis terkait dengan kunci pemahaman eksistensi. Manusia bagi penulis memang menjadi salah satu kunci memahami eksistensi. Tetapi bukan satu-satunya kunci. Terdapat kunci dan cara yang lain, seperti memahami keberadaan wujud selain manusia, seperti binatang, tumbuhan, dan benda-benda yang lain seperti bintang-bintang, matahari, langit, dan seterusnya.

Wujud *ḥaqīqī* sebagai menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch adalah Allah. Semua muslim sepakat dengan pendapat ini, bahkan tidak terkecuali,

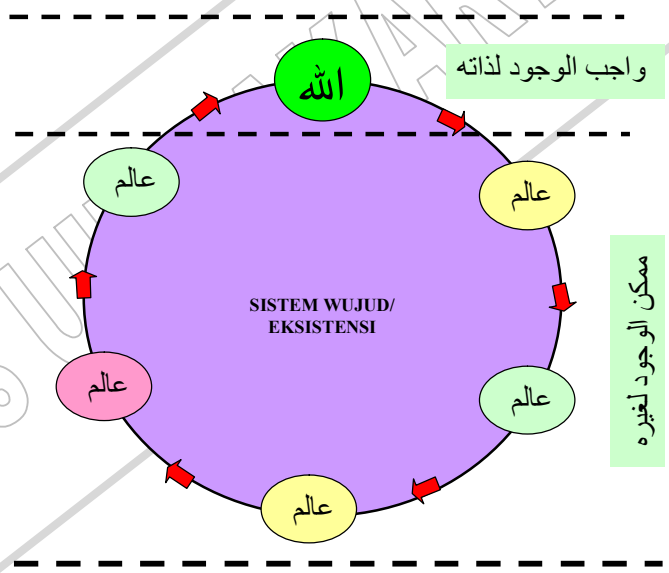
---

[227] Al-Ghazālī (w.1111) mengidentifikasi *wujūd* menjadi empat macam, yaitu 1) *wujūd ḥaqīqī* atau *dzātī*, 2) *wujūd fī al-dzann*, 3) *wujūd fī al-lafaẓ*, 4) *wujūd fī al-kitābah*. Dua yang pertama bersifat universal, dan dua wujud berikutnya bersifat simbolis. Baginya, keempat wujud tersebut bersifat hirarkhis. Menurut al-Ghazālī (w.1111 M), *mawjūd* segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*) adalah baru dan diciptakan. Oleh karena itu, Allah adalah hakikat segala yang ada. Lihat Al-Ghazālī, *Maḥk al-Naẓar fī al-Manṭiq* (Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-Ḥadītsah, 1966), 106, Al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*. Cet. II (Mesir: Dār al-Ma'ārif, TT), 141, 170. Lihat juga Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn,* Juz I (Bayrūt: Dār al-Fikr, TT), 104-105. Al-Ranirī memahami *al-mawjūd* sebagai 1) ciptaan (*al-khalq*), 2) yang ada (*al-kā'in*), 3) yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*), 4) bayangan Tuhan (*ẓill al-Allāh*), 5) keadaan-keadaan (*al-syai'un*), 6) sesuatu selain Allah (*mā siwā Allāh*), 7) sesuatu yang nyata (*ta'yīnāt*), 8) sesuatu yang baru (*al-ḥadītsah*), 9) cahaya tambahan (*nūr al-iḍāfī*), 10) dan ciptaan (*al-makhlūq*). Lihat Nuruddin al-Ranirī, *Ḥil al-Ẓill* (Banda Aceh: Koleksi Museum NAD, TT), 3-4; Lihat juga Sangidu, *Wachdatul Wujud* (Jogjakarta: Gama Media, 2003), 39.

[228] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori Ch, 10 Januari 2009.

termasuk para sufi terdahulu. Segala yang ada sebagai realitas *mumkin al-wujūd* (kosmos) adalah berasal dari-Nya. Hanya saja, proses *being* realitas *al-mawjūdāt* antara Sufi satu dengan lainnya terdapat perbedaan penjelasan.

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, Allah adalah penyebab wujudnya alam 1, alam 1 penyebabkan wujudnya alam 2, alam 2 menyebabkan adanya alam 3, alam tiga menjadi sebab terjadinya alam 4, dan seterusnya hingga terakhir manusia yang juga akan kembali pada Allah. Inilah yang disebut dengan "sistem wujud". Jika divisualkan, maka proses "sistem wujud" akan tampak sebagai berikut:



Gambar 6

Sistem *Wujud*/Eksistensi menurut KH. Nasruddin Anshoriy

Alam pertama, terbentuk dalam wujud sederhana, hingga sampai pada bentuk yang paling sempurna, yakni manusia. Pembicaraan tentang Tuhan sebagai *wājib al-wujūd li dzātihī* dan alam sebagai *mumkin al-wūjūd li ghayrihī* secara konsepsional pernah disinggung oleh al-Fārabī (w. 950 H) dengan konsep emanasinya yang terkenal itu.[229] Melihat realitas ini,

[229] Lihat Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Djambatan, 2003), 64. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 26.

pembahasan tentang wujud yang dikembangkan Ilmu Giri melalui pengasuhnya terdapat konteks dengan pemikiran sebelumnya, meskipun KH. Nasruddin Anshoriy Ch tidak mempersoalkan bagaimana munculnya ciptaan apakah melalui emanasi atau penciptaan. Baginya, yang justru penting adalah keterkaitan antara *wājib al-wujūd li dzātihī* (Tuhan) dan *mumkin al-wūjūd li ghayrihī* (alam), dan keterkaitan antara alam satu dengan lainnya. Konsep inilah yang mendasari hukum pada ekosistem pada ekologi.

Dalam konteks kehidupan ciptaan Tuhan, ada tiga relasi penting yang harus terjalin, 1) relasi dengan penyebab awal keberadaannya, yakni Tuhan, atau sering disebut dengan *ḥabl min Allāh*, 2) *ḥabl min jinsih* (sesama komunitasnya), 3) *ḥabl ilā ākhar* (hubungan dengan komunitas lainnya). Yang dapat merealisasikan hubungan ketiga ini dengan sempurna adalah hanya manusia sebagai makhluk yang paling sempurna, sehingga terdapat konsep yang lazim di sebut dengan *ḥabl min Allāh* (hubungan dengan Allah), *ḥabl min al-nās* (hubungan dengan sesama manusia, sosial), dan *ḥabl min al-'ālamīn* (hubungan dengan alam semesta).

Hubungan manusia (sebagai individu) dengan Tuhan dipandang sebagai *makhlūq* (tercipta) dengan *khāliq* (pencipta). Pandangan KH. Nasruddin Anshori Ch senada dengan pandangan Syaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w.1166), yang mengatakan bahwa makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah *nūr* Muḥammad.[230] Dari *nūr Muḥammad* itu, tercipta alam semesta yang lain dan beragam. *Nūr Muḥammad* tercipta dari *Jamāl* Tuhan.[231] Ide tentang *nūr Muḥammad* dapat dijumpai pada sufi-sufi sebelumnya seperti al-

---

[230] Al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār*, hal. 44. *Nūr Muḥammad* sering juga disebut dengan *rūh*, *'aql*, *qalam*, dan *al-ḥaqīqah al-muḥammadīyah*. Lihat juga Ahmad Mujib, *Tuhan, Alam, dan Manusia* (Disertasi) (Jakarta: UIN Jakarta, 2009), 81.

[231] Ahmad Mujib, *Tuhan*, 81-84. Konsep tentang *Nūr Muhammad* ini didasarkan pada ungkapan yang diduga sebagai hadits qudsi yang berbunyi:

لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك ولا الجنة والنار فغير

lihat pada 'Ali ibn Muhammad Sulthān al-Harawī al-Makkī al-Ḥanafi, *al-Radd al-qāilina bi Wahdat al-Wujūd,* Juz 1, (Damsyiq: Dār Ma'mūn al-Turats, 1995), 67. Dengan bahasa lain Ibn 'Asyākir mengatakan لولاك ما خلقت الدنيا Lihat Dawūd ibn Jarjīs, "Ta'sīs al-Taqdīs fi Kasyf al-Talbīs Dawūd ibn Jarjīs" Jilid 1, ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), (al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf), 14.

Tustārī (w.869 M), al-Ḥallāj (w.971 M).[232] Hanya saja, KH. Nasruddin Anshori Ch tidak memperpanjang diskursus tentang *nūr Muḥammad* yang penjelasannya rumit itu.

Dalam konteks ini, KH. Nasruddin Anshoriy Ch menjelaskan bahwa awal mula penciptaan adalah makhluk yang mengandung "spirit keterpujian", walaupun kemudian dalam prosesnya mengalami dekadensi. Proses dekaden ini kemudian perlu perjuangan untuk kembali asal (*fiṭrah*). Lagi-lagi sifat *Jamāl* Allah ditunjukkan dalam proses kembali ini. Dengan sifat *Jamāl*-Nya (*Raḥmān dan Raḥīm*: Kasih-Sayang) pada makhlukNya, diberikanlah "*guide* perjalanan menuju kembali" berupa pendamping, yakni para rasul dan kitab suci sebagai pegangan. Dengan demikian, para nabi, termasuk Nabi Muḥammad adalah sosok pribadi yang di dalam dirinya terdapat *Nūr Muḥammad* (cahaya keterpujian) dalam perspektif Allah.

Proses gerak kembali menuju Yang Abadi pada hakikatnya adalah proses meraih *rūḥ* atau *Nūr Muḥammad*. Dalam konteks ini, KH. Nasruddin Anshoriy Ch mengatakan bahwa jika hamba memiliki kesadaran akan kembali ke Dzat Yang Abadi, maka dia selalu memuhammadkan dirinya. Artinya, seorang hamba selalu berjuang dengan keras untuk melakukan hal-hal terpuji dalam pandangan pencipta-Nya. Walaupun, bisa jadi *spirit*, *Nūr Muḥammad* masih jauh darinya, atau bahkan telah hilang ditelan *spirit* kenistaan setaniyahnya.

Perjuangan dalam rangkaian *mujāhadah,*[233] *ijtihād, jihād* inilah yang menjadi cara (*ṭarīqah*) dalam rangka kembali kepada asli dan proses

---

[232] Lihat Naṣr al-Ṭūsī, *al-Luma'* (Misr: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, TT), 379-380. Lihat juga Allāmah Aḥmad 'Abidīn menyebut dengan *nuqṭah al-dā'irah* sebagaimana pernyataannya,

نقطة الدائرة هي النبي ص.م إذ هو صلى الله عليه وسلم , مركزدائرة الفردانية , مظهر التجليات الرحمنية, وعين الحقيقة الإنسانية, ومنه تستمد العوالم الإنسية و الروحانية فهو صلى الله علية وسلم سبب وجودجميع المخلوقات.

Allāmah Aḥmad 'Abidīn, *Risālah Nuqṭah al-Dā'irah* (TTP: 'Alam al-Fikr, TT), 12.

[233] Ada banyak pengertian tentang *mujāhadah*, di antaranya adalah

مجاهدة هي بذل الواسع في فعل ما يرضى الله تعالى وترك ما يسخط أو استدامة الجد وترك الواحة

Lihat Abī Ṭālib Muḥammad ibn 'Alī al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalah al-Maḥbūb*, Jilid 2 (TTP: Dār al-Fikr, TT), 270.

memuhammadkan diri. Ketiga istilah ini (*mujāhadah, ijtihād, jihād*) selanjutnya akan dibahas secara mendalam baik konsepsi dan implementasinya pada bab berikutnya.[234]

Menarik untuk disimak gagasan tentang "kembali" ini. Gagasan tentang kembali secara jelas diungkap dalam QS.2: 156 sebagai dasar pemahaman para Sufi tentang transformasi ruhani dan herarkhinya sebagaimana diformulasikan al-Ghazālī dan tokoh lain. Dalam konteks Nasr, dia menyebut sebagai proses bergerak menuju pusat (*axis*). Hal ini sebagaimana dijelaskan Nasr dalam teori pinggir (*rim*) dan *axis* (pusat) nya. Ide-ide ini dalam bahas Eliade disebut dengan gerak kembali ke yang Abadi. Yang Abadi dilambangkan pada tempat yang tinggi dan di pusat. Proses meraih *Nūr Muhammad* (cahaya keterpujian) adalah perjalanan ruhani yang membutuhkan kerja keras pelakunya. Gagasan ini menarik, karena *Nūr Muhammad* dipahami secara kontekstual dan bersifat simbolik dalam rangka transformasi ruhani dan perubahan pola pikir masyarakat. Dengan meminjam istilah Weber, *Nūr Muhammad* merupakan tipe ideal manusia yang dekat dengan Tuhan. Mereka memiliki sifat keterpujian karena prilakunya sesuai dengan prilaku yang diinginkan Tuhan.

Pemahaman tentang *Nūr Muhammad* klasik yang statis justru bersifat imajinatif dan tidak produktif dalam pengembangan akhlak masyarakat. Pemahaman baru tentang *Nūr Muhammad* menjadi lebih hidup dan lebih menarik dibahas, didiskusikan, dan diimplementasikan pada tataran yang lebih riil. Hanya saja, dalam pemahamannya KH. Nasruddin Anshori Ch tidak mengaitkan antara faktor dan peran "Abdullah" serta "Aminah" dalam proses melahirkan sifat keterpujian dalam tataran realitas.

Proses kembali ini akan menjadikan seorang hamba dekat dengan Tuhan dan seluruh ciptaanNya. Hal ini tergambar dalam tulisan KH. Nasruddin Anshori Ch dalam puisinya,

---

[234] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 16 Januari 2009, 18 Januari 2009, 3-4 Pebruari 2009.

Tiap fajar hadir memecah gelap
rindu rasanya menjadi semesta.
Rumah bagi awan
bintang, bulan, dan matahari
seperti tapak sunyi.
Tak ada tiang kecuali doa
yang menyangganya setia memayungi bumi.
Cahaya keabadian yang diwujudkan dalam takdir
dan gelora hati.
Ya Allah
rahmati kami
dan kasihmu.[235]

Dalam puisi di atas tergambar sebuah "sistem wujud". Di mana kehadiran fajar menjadi instrumen curahan rindu bagi semesta pada Penciptanya. Dalam konteks ini kata "fajar" adalah metafor dari eksistensi waktu yang satuannya adalah sekon, menit, jam, masa, dan seterusnya. Keberadaan semesta menjadi rumah bagi awan, bintang, bulan, dan matahari. Keberadaan bumi terpayungi oleh langit yang di dalamnya terdapat awan, bintang, dan matahari, bahkan tanpa penyangga kecuali kekuasaan Allah sebagai sebab tegaknya sesuatu.

Wujud adalah sebuah sistem. Artinya, secara kausalitas wujud manusia tidak mungkin ada sebelum keberadaan wujud lain, termasuk mineral dalam tanah, tumbuhan, dan hewan.[236] Pemahaman terhadap sistem wujud secara spiritual akan mengantarkan pada seseorang menjadi lebih dekat dengan Penciptanya dan menjadi lebih arif dalam berprilaku. Konsep tentang mata rantai wujud menjadi dasar etika lingkungan (*ecological ethics*). Dalam sistem wujud yang dibangun oleh Ilmu Giri secara eksplisit tampak sebuah bangunan pola pikir yang mengakui adanya sub-ordinasi peran makhluk, terutama dalam skup cakupan peran. Artinya, manusia sebagai "buah semesta" kosmos memiliki peran yang lebih besar terhadap harmoni kosmos.

[235] Puisi dikirim melalui *SMS*, 6 April 2009, 6:07.

[236] Walaupun demikian, hukum di dunia tidak hanya hukum kausalitas sebagaimana yang terjadi pada banyak kasus dalam kehidupan dan kisah dalam kitab suci.

Peran yang besar dari manusia adalah pencapaian *Nūr Muhammad* yang dalam al-Quran tugasnya adalah rahmat bagi seluruh alam dan pelestari alam semesta. Gagasan tentang *Nūr Muhammad* dalam konteks penciptaan dijadikan sebagai dasar standar akhlak terpuji, yakni *rahmat* (sayang). Meminjam istilah Weber dalam struktur transformasinya, *Nūr Muhammad* adalah tipe ideal yang diinginkan KH. Nasruddin Anshori untuk direalisasikan. Walau demikian, manusia sekarang dalam jarang yang jauh dengan *Nūr Muhammad* itu. Dalam konteks pendidikan, gagasan ini menjadi bahan yang penting yang sering di sampaikan pada jamaah sesuai dengan bahasa dan tingkat pendidikan mereka, terutama pada saat selesai pembacaan dzikir pada saat *mujāhadah*.

Penanaman Eko-sufisme di Ilmu Giri diarak dari pemahaman tentang konsep wujud. Tanpa membahas konsep tentang wujud rasanya sulit untuk sampai pada pemahaman terhadap etika lingkungan yang komprehensif. Strategi penyampaian materi dan kontekstualisasi terutama konsep relasi antar wujud dan *Nūr Muḥammad* merupakan salah satu wujud dari realiasasi modal kultural (*cultural capital*), istilah yang diperkenalkan Bourdieu.

2. Hubungan Segitiga: Allah, Manusia, dan Alam

Sebagaimana telah diuraikan pada poin satu, bahwa manusia menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch adalah bagian kecil dari "sistem wujud". Karenanya, secara kausalitas, keberadaan manusia tergantung pada wujud lain, yang pangkal wujud pertamanya adalah Tuhan. Dalam sejarah "evolusinya", keberadaan manusia tergantung pada keberadaan tanah (*turāb*) di antara disebut pada QS. 3:59, QS. 18: 37, QS. 22: 5, QS. 35: 11, QS. 40: 67, atau *al-ṭīn* di antaranya disebut pada QS. 3: 49, QS. 6: 2, QS. 7: 12, QS. 23: 12, QS. 28: 38, QS. 32: 7, QS. 37: 11, QS. 38: 71, 76.

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, dalam konteks ini, tanah adalah bahan dan sumber penciptaan manusia. Artinya, jasad manusia berasal dari mineral yang terkandung dalam tanah. Demikian juga manusia hidup dengan tanah. Tanah adalah bahan dan sumber konsumsi manusia. Sebagian besar

SPS UIN JAKARTA

jenis makanan yang dikonsumsi manusia bersumber dari tanah. Oleh karena itu, manusia pada hakikatnya adalah "sari pati tanah"[237], yang menurut hukum kausalitas manusia tidak mungkin bisa hidup tanpa tanah.

Komunitas Ilmu Giri memiliki pandangan bahwa ketika fokus manusia (sebagai individu) dalam struktur sistem wujud dijadikan bahan pembicaraan, maka paling tidak ada tiga hubungan (relasi) penting, yang disebut dengan *triple connections*, yakni hubungan (*ḥabl*) 1) *ma'a* (dengan) *Allāh*, 2) *ma'a* (dengan) *al-nās*, 3) *ma'a* (dengan) *'ālam* (*siwā al-nās*/selain manusia).[238] Kata yang sering disebut dengan *ḥabl min Allāh, min al-nās, min al-'ālām*. Digunakan kata sambung *ma'a* (bersama) bukan *min* (dari) karena manusia adalah lebih memerankan menjadi subjek, bukan objek.

Hubungan manusia (sebagai individu) dengan Allah, sosial (manusia lain), dan alam adalah hubungan segitiga tidak boleh terputus. Manusia secara individu menjadi pusatnya. Hubungan sempurna "segitiga" tersebut seringkali disebut oleh KH. Nasruddin Anshoriy dalam memaknai peristiwa *isrā' mi'rāj*. Baginya, *isrā' mi'rāj* adalah sebuah perjalanan spiritual-sosial (*spiritual-social journey*). Buah tangan terpenting dari perjalanan ini adalah 1) pengalaman spiritual yang memperteguh keimanan Nabi, 2) pelatihan spiritual-sosial dalam bentuk ritual shalat. Pada saat *isrā'*, Nabi mendapatkan pengetahuan langsung (*khuḍūrī*) tentang realitas. Puncak perjalanan spiritual ini adalah ketemu secara langsung (*liqā'*) dengan Allah, sebuah *maqām* (etape, *station*) tertinggi dalam tradisi sufi. Walaupun demikian, Nabi tidak kemudian egois mempertahankan pada posisi ini. Baginya, perjalanan *isrā' mi'rāj* belum selesai. Nabi kemudian harus turun ke bumi untuk menjalankan misi setelah ketemu (*liqā'*) Allah, yakni menjalin hubungan baik penuh kasih sayang dengan sosial dan alam sekitar, sebagaimana kasih sayang Allah yang

---

[237] Kata *maniy* (Arab) atau *nuṭfah* (Arab) biasa diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia menjadi "sari pati tanah".

[238] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Januari 2009. Wawancara dengan Robi Mustofa, 16-18 Januari 2009. Uraian *tawṣiyah* Kyai Purwanto pada pengajian *ba'da mujāhadah*, tanggal 16 Juni 2009.

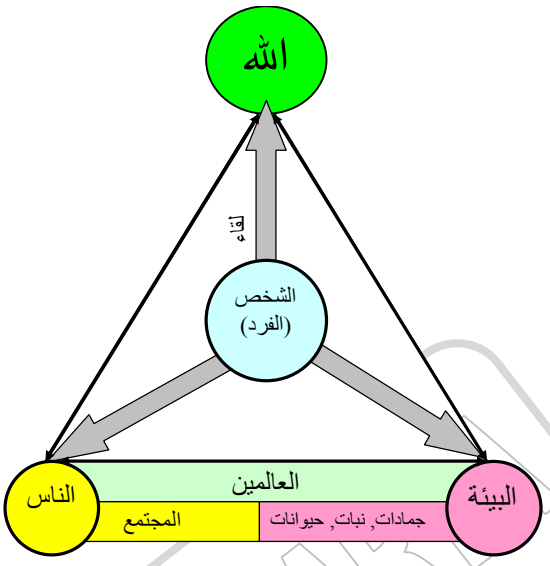
dia saksikannya sendiri.[239] Dengan kata lain, semangat *isrā' mi'rāj* mengilhami terjadinya *liqā'* sosiologis dan *liqā'* ekologis yang keduanya didasarkan pada hubungan kasih sayang.

Shalāt yang merupakan "buah tangan" Rasulullah setelah ketemu (*liqā'*) Allah. Dalam konteks ini, prilaku manusia dibangun berdasarkan hubungan dengan Allah melalui syari'at dan pengalaman spiritual. Hubungan ini memantik aksi sosial dan peduli terhadap lingkungan alam semesta. Orang yang shalat dengan semangat *isrā' mi'rāj* mengarahkan dirinya menjadi orang yang ramah terhadap alam semesta.

Pelaksanaan shalat diawali selalu diawali dengan *takbīrat al-iḥrām*. Bagi Kyai Nasruddin Anshoriy Ch, *takbīrat al-iḥrām* adalah *maqām* (*station*) sekaligus *ḥāl* (keadaan jiwa, *state*), yang kondisinya "mirip" ketika Rasulullah telah sampai pada tujuan akhir, yakni *liqā'* (bertemu) Allah, suatu *maqām* yang dicita-citakan oleh setiap sufi. Ketika sudah sampai pada puncak, Nabi harus "turun" kembali ke ranah *salām*. Transformasi dari *takbīr* ke *salām* dalam aplikasinya mengharuskan seseorang melakukan proses kreatif yang berimplikasi pada prilaku (akhlak) berbasis shalat. Inilah yang disebut oleh KH. Nasruddin Anshoriy Ch sebagai "tauhid sosial" atau "tauhid kebudayaan". Sebuah relasi dalam hubungan segitiga yang didasari dengan kesadaran akan *liqā'* (pertemuan) dan *salām* (kedamaian).

SPS UIN JAKARTA

[239] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Januari 2009.



Gambar 7

Skema *Triple Connections* dalam Sistem *Wujūd*

Dari gambar di atas, ada tiga koneksi bagi manusia (secara individual/*fardiyyah*), 1) dengan Allah, 2) *al-nās*/*mujtama'* (masyarakat) 3) *bī'ah* (lingkungan). Dua terakhir adalah masuk kategori alam (*'ālam*). Seorang hamba Tuhan yang memiliki kualitas spiritual yang tinggi karena kerja keras dan kesungguhannya dia diberikan kemampuan oleh Allah untuk ketemu denganNya. Tetapi tidak cukup berhenti pada tataran *liqā'* (ketemu) *Allāh*. Allah menghendaki hamba tersebut meningkat statusnya untuk sampai pada level *khalīfah* (wakil) Allah di bumi. Dia adalah pengemban misi Tuhan yang tugasnya adalah pemakmur alam semesta, khususnya bumi. *Khalīfah* berperan sebagai mediator antara Tuhan dengan para makhlukNya, baik *al-nās* (masyarakat/*mujtama'*), maupun makhluk lain dalam arti *bī'ah* (baik yang non organik maupun organik).

Dalam hal, ini *khalīfah* memerankan tugas-tugas "ketuhanan" seperti berkreasi, merawat/memelihara, dan menjaga semesta agar menjadi lebih baik dan bermanfaat. Dengan demikian, konsep tanda bekas sujud (*min atsar al-*

SPS UIN JAKARTA

sujūd) sebagaimana dijelaskan pada QS. 48: 29[240] dipahami bukan hanya membekas hitam dan tampak di jidat. Tetapi lebih dari itu, bahwa KH. Nasruddin Anshoriy dan komunitas Ilmu Giri memahami *min atsar al-sujūd* lebih substantif, yakni dampak kepatuhan pada Tuhan melahirkan ide, aksi, kreasi, serta prilaku (akhlak) yang mempunyai nilai kontribusi positif pada masyarakat (*al-nās*) dan *al-bī'ah*. Konsep tentang *'Abd Allāh* dan *khalīfah Allāh* akan diuraikan secara lebih detail pada sub bab setelah ini.

Shalat atau ritual ibadah lain seperti kegiatan *dzikr Allāh* yang masuk dalam pngalaman spiritual atau pengembaraan spiritual dapat memantik kesadaran diri pelakunya untuk peduli terhadap penanggulangan kerusakan lingkungan dan laju pemanasan global. Wujud aksi konkrit dalam bentuk kegiatan inilah yang dinilai Tuhan sebagai *min athar al-sujūd* (tanda bekas sujud).

Al-sujūd pada shalat dipahami KH Nasruddin Anshoriy Ch sebagai simbol pengabdian yang mendalam kepada Tuhan, sesama (sosial), dan alam semesta. Atau dengan kata lain, *al-sujūd al-ilāhī* dapat dilihat saat seseorang melakukan ritual sujud dalam shalat. Jenis sujud ini menjadi simbol kedekatan diri seseorang dengan Tuhannya. Ritual ini menjadi sarana mendapatkan pencerahan dan cara diturunkannya *hidāyah* jiwa yang kemudian membangkitkan seseorang untuk melakukan perluasan sujud, yakni *al-sujūd al-ijtimā'ī* (sujud/pengabdian yang bernuansa sosial) dan *al-sujūd al-bī'atī* (sujud/pengabdian bernuansa lingkungan).

---

[240] مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ ...

Artinya: "Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras (tegas) terhadap orang-orang kafir, tetapi sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka *rukû'* dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya. Tunas itu menjadikan

Sementara *al-sujūd al-ijtimā'ī* (pengabdian sosial) dapat dilihat dari cara pandang, dan aksi seseorang dalam melakukan kegiatan sosial kemasyarakatan, seperti kegiatan pemberdayaan masyarakat. Sedangkan *sujūd bī'ah* (pengabdian yang bernuans lingkungan) tercermin dalam prilaku ramah terhadap lingkungan.

Takbīr, *rukū'*, dan *sujūd* tidak hanya dipahami secara ritual shalat yang berdiri sendiri, tetapi dikontekskan dengan kegiatan sosial dan berlingkungan. *Takbīr*, *rukū'*, dan *sujūd* punya *atsar* (bekas), jika ada dampaknya pada masyarakat dan lingkungan, di antaranya adalah membesarkannya, mengentaskan mereka dari kemiskinan, dan memfasilitasi mereka. Dalam konteks lingkungan, *takbīr*, *rukū'* dan *sujūd* punya *athar* (bekas) jika ritual shalat ini kemudian menjadi pemantik munculnya kesadaran berlingkungan, seperti kegiatan menanam pohon dan menyayangi alam semesta.[241]

Kalau sudah sampai pada paradigma *salām*, seharusnya seluruh wujud dalam sistem *wujūd* (eksistensi) harus "saling menyapa" dan saling bekerja sama dalam *frame takbīrat al-iḥrām*. Bagi Kyai Nasruddin Anshoriy Ch, "menyapa alam" berarti menaruh perhatian terhadapnya. Kontinum paling sederhana dari wujud perhatian terhadap alam adalah tidak mengganggu keseimbangan dan kelestarian alam. Sementara kontinum yang lebih komplek dari wujud memperhatikan alam dengan cara menangani krisis ekologi, rehabilitasi, hingga mitigasi yang mengarah pada aksi nyata eko-konservasi.[242]

Mengucapkan *lafaẓ* "Allāh Akbar" pada *takbīrat al-iḥrām* dalam konteks ekologis adalah tidak membuang sampah sembarangan, menanam

---

tanaman itu kuat lalu menjadi besar, tegak lurus di atas pokoknya. Tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya…".

[241] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 16-17 Januari 2009. Wawancara dengan Sugito, 13 Maret 2009, Wawancara dengan Wardoyo, 13 Juni 2009.

[242] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Maret 2009.

pohon, mengajak orang lain menjaga kelestarian dan keseimbangan lingkungan.[243]

Uraian di atas disebut oleh KH. Nasruddin Anshoriy dengan istilah *tawḥid* sosial, ekologis, dan kebudayaan. Pemikiran ini bermula dari kenyataan bahwa semua makhluk pada level wujud (eksistensi) adalah sama. Secara eksistensial, keberadaan manusia tidak beda dengan mineral, tumbuhan, dan hewan. Dalam konteks ini, sebagai contoh bagaimana keadaan keberadaan makhluk lain (manusia dan hewan) jika tiba-tiba tumbuh-tumbuhan menghilang/lenyap untuk selamanya, atau tiba-tiba binatang, seperti kambing atau ikan-ikan di laut menghilang untuk selamanya. Artinya, pesan moral yang tersirat dari fenomena wujud tersebut adalah tidak boleh menyepelekan dan merusak eksistensi (*wujūd*) lain.[244] Bahkan pesan tersebut mengisyaratkan perlu adanya interaksi dan saling menghargai antar wujud. Artinya, membuat setiap sub dalam sub sistem wujud nyaman, aman, dan teratur (tidak *chaos*).[245]

Jika dikaitkan dengan gagasan sebelumnya, yakni tentang wujud dan *Nūr Muhammad*, transformasi spiritual sebagaimana yang dijelaskan al-Ghazāli atau dengan bahasa penulis dengan KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar) dapat tercapai jika manusia yang potensial mencapai *Nūr Muhammad* akan dapat berangsur naik jika pada dirinya terdapat kesadaran akan pentingnya menjalankan konsep kepatuhan dan amanah. Patuh pada Allah disimbolkan dengan *sujūd*. Gagasan tentang sujud ini kemudian melahirkan sifat amanah, yakni menyampaikan hak pada pemiliknya. Gabungan gagasan ini menarik

---

[243] Peter Gelling, "Indonesia: The Home of Green Islam", dalam http://www.globalpost.com/dispatch/Indonesia/091111/islam-environment-indonesia-green. Diakses, 3 Juni 2010. Lihat juga Peter Gelling, "Indonesian Use Koran to Teach Environmentalism", dalam *International Herald Tribune*, May 6, 2008. Lihat juga Peter Gelling, "Indonesian Use Koran to Teach Environmentalism", dalam http://www.indonesia-ottawa.org/information/details.php?type= news_copy&id=5306 (Diakses, 2 June 2010).

[244] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Maret 2009, Robi Mustofa, 18 Maret 2009, Wawancara Nardi, Bardi, dan Sugito, 19 Maret 2009.

[245] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Maret 2009. Materi Pengajian KH. Nasruddin Anshori di Tepus, Gunung Kidul (yang juga diikuti oleh sebagian Jamaah Ilmu Giri), 9 Juni 2009.

jika dikaitkan antara kepatuhan sebagai hamba Allah (Abdullah) dan Amanah melahirkan keterpujian, yang orangnya disebut dengan Muhammad. Sayangnya keterkaitan antara simbol-simbol nama itu tiak terjadi. Walaupun demikian, jika dikaitkan dengan istilah tipe ideal Weber, maka kepribadian Muhammad adalah tipe ideal yang ingin direaliasasikan seluruh umat Islam. Kepribadian yang disebut penulis sebagai sosok yang memiliki loyalitas tingkat tinggi pada Allah (Abdullah), serta memberikan hak-hak pada yang memilikinya (Aminah), termasuk pada Tuhannya, sesama manusia, dan alam semesta.

Usaha memahami konsep *min atsar al-sujūd* sebagai pada QS. 48: 29 merupakan lompatan pemikiran yang potensial digunakan untuk membangun etos kerja dan kreatifitas Jamaah. Konsep *atsar al-sujūd* dapat dikontekkan dengan konsep *shadāqah* (pemberian) yang kebaikannya akan mengalir terus menerus. Jika dikaitkan dengan proses KIM, memberi adalah proses memancarkan, memancurkan, manifestasi, yang ini dalam istilah tasawuf disebut dengan *tajallī*.

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy Ch, hubungan vertikal (*ḥabl min Allāh*) *an sich* dengan mengabaikan hubungan dengan eksistensi lain di sekitar manusia (*ḥabl min al-nās* dan *ḥabl min al-'ālamīn*) adalah sebuah kekeliruan paradigmatik dalam sufisme. *Tawḥīd* pada dasarnya adalah kesatuan dari keberagamaan, yang di dalamnya mensyaratkan adanya interaksi. Bunga mawar membutuhkan manusia untuk menyiram, membutuhkan kumbang dan angin untuk reproduksi. Di sisi lain, manusia dan hewan dapat memanfaatkan keharuman dan keindahan sekuntum mawar. Demikian pula pada dunia hewan. Kambing, rusa, dan binatang herbivora lainnya membutuhkan rerumputan dan tumbuhan untuk kebutuhan nutrisi dan konsumsinya. Kalau tidak ada interaksi, kambing hanya akan merumput sepanjang hidupnya, dan tidak akan memberi manfaat bagi kehidupan. Kambing memberikan "hidupnya" untuk manusia yang omnivora atau menjadi bahan konsumsi binatang carnivora. Dalam tauhid terdapat interaksi yang membentuk

SPS UIN JAKARTA

keragaman dalam kesatuan. Tanpa adanya interaksi, tidak mungkin yang beragam menjadi satu. Inilah konsep yang disebut dengan *waḥdat al-wujūd fī al-bī'ah* (kesatuan wujud dalam lingkungan). Interaksi yang tulus secara riil ditunjukkan oleh kesediaan memberi dari rantai makanan inilah yang disebut Kodra sebagai *tasbīḥ*nya alam semesta.[246]

Bagi Kyai Nasruddin, hari *Jumu'ah* sebagaimana digambarkan dalam al-Quran dalam QS. 62:9 dipahami oleh komunitas ini sebagai hari persahabatan dan hari interaksi. Hari ini lebih dari sekedar *valentine day*.[247] Jum'at tidak hanya digunakan sebagai sarana *ḥabl min Allāh*, tetapi juga silaturrahim dengan manusia (*ḥabl min al-nās*) dan alam sekitar (*ḥabl min al-'ālamīn*). Jumat adalah persahabatan 3 in 1, persahabatan kepada Allah, manusia, dan alam sekitar. Setelah menunaikan shalat jumat secara berjamaah, seorang muslim harus segera melakukan misi lain sebagaimana diperintahkan Tuhan, yakni *fa idzā quḍiyat al-ṣalāt fantasyirū fi al-'arḍ, fabtaghū min faḍl Allāh* (setelah selesai shalat, maka bertebaranlah di muka bumi, carilah *faḍl* [karunia] Allah).[248] Bagi KH. Nasruddin Anshoriy Ch, bahwa shalat di sini dalam QS. 62:9 dipahami sebagai *ḥabl min Allāh*, atau pengabdian dasar yang berimplikasi pada kehidupan sosial dan berlingkungan. Sementara kata *fantasyirū fī al-'arḍ* mengisyaratkan *ḥabl min al-nās* (interaksi dengan manusia) dan *ḥabl min 'ālamīn* (interaksi dengan alam sekitar).

---

[246] Hadi S. Ali Kodra, "Perkembangan Ilmu Konservasi Keragaman Hayati dan Tantangan Penerapannya di Lapangan" (Makalah). Disampaikan pada Seminar Nasional dalam rangka Hari Biodiversity Internasional, 25 Mei 2010, 3-6.

[247] *Valentine day* dirayakan masyarakat Barat pada tanggal 14 Februari adalah sebuah hari di mana para kekasih dan mereka yang sedang jatuh cinta menyatakan cintanya. Banyak versi berkaitan dengan asal muasalnya Sekarang, hari ini diasosiasikan dengan para pencinta saling bertukar ucapan dalam bentuk "*valentines*". Simbol modern Valentine antara lain termasuk sebuah kartu berbentuk hati dan gambar sebuah *Cupido* (Latin: *cupid*) bersayap. Mulai abad ke-19, tradisi penulisan ucapan pernyataan cinta mengawali produksi kartu ucapan secara massal. *The Greeting Card Association* (Asosiasi Kartu Ucapan AS) memperkirakan bahwa di seluruh dunia sekitar satu milyar kartu *valentine* dikirimkan per tahun. Hal ini membuat hari raya ini merupakan hari raya terbesar kedua setelah Natal di mana kartu-kartu ucapan dikirimkan. Asosiasi yang sama ini juga memperkirakan bahwa para wanitalah yang membeli kurang lebih 85% dari semua kartu *valentine*.

[248] Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, tanggal 24 Pebruari 2009. Lihat QS. 62: 9.

Dari uraian di atas dapat ditarik benang merah bahwa hubungan segitiga dalam sufisme didasarkan pada cinta dan ketulusan. Cinta melahirkan semangat untuk melayani dan menghormati berdasarkan kepatuhan dan ketundukan sesuai dengan peran masing-masing. Kepatuhan yang didasarkan cinta melahirkan kesadaran dan kepedulian untuk memberikan hak pada pemiliknya. Allah memiliki hak untuk disembah dan dipuja. Sementara manusia memiliki hak untuk dihormati dan tidak dihina. Organ badan kita, seperti mata memiliki hak untuk diistirahatkan dengan cara dipejamkan. Alam mempunyai hak untuk dirawat, dijaga, dilestarikan, dan dilayani. Dalam wacana Sufisme, kepatuhan dan kepekaan menjalankan amanah ini menjadikan manusia makhluk terbaik di sisi Allah.

Dalam konteks ini, seolah tampak terdapat sub-ordinasi peran yang kelihatan cenderung condong pada antropo-sentrisme tetapi semangat yang dibangun oleh Islam lebih mengedepankan hubungan atas dasar *raḥmat* (cinta kasih) dengan menghindari segala bentuk eksploitasi yang menyebabkan kerusakan dan kebencian. Antropo-sentrisme akan tampak nyata jika kepatuhan pada Allah tidak ada pada manusia. Ukuran manusia bukan Tuhan, tetapi keinginannya. Dalam hal ini, nafsu menjadi dominan dalam kehidupan manusia. Dengan kata lain, hamba Tuhan yang telah mencapai level *Abd Allāh* dan *khalīfah Allāh* dapat dipastikan tidak antropo-sentris. Karena mereka adalah hamba dan wakil Tuhan, sementara antropo-sentris adalah budah keinginan dan nafsu.

3. *'Arāfah* : Ideal Koneksitas

Etika lingkungan Ilmu Giri dijelaskan oleh KH. Nasruddin Anshoriy Ch melalui QS. 2: 30.[249] Ayat ini sepintas tidak tampak sebagai ayat yang

---

[249] وَإِذ قَال رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

memuat pesan etika lingkungan, tetapi bagi KH. Nasruddin Anshoriy Ch, ayat ini jika ditelusuri dan dipahami ternyata memiliki pesan ekologi yang begitu dalam.

Pada ayat QS. 2: 30, Allah menginformasikan keberatan atau "protes" malaikat terkait dengan rencana penciptaan manusia sebagai *khalīfah* di bumi. Argumentasi keberatan malaikat adalah berkaitan dengan prilaku manusia yang destruktif (perusak dan pembunuh). Prilaku destruktif disebut dalam ayat tersebut dengan kata *yufsidu fīhā wa yasfik al-dimā'* (merusak dan membunuh). Kata *yufsidu fīhā* secara sosiologis memiliki makna yang sangat luas, mulai dari struktur, infra struktur, maupun supra struktur. Kerusakan bisa terjadi pada dimensi fisik seperti kerusakan yang tampak pada lingkungan, tatanan aturan, maupun relasi. Sementara itu, *yasfik al-dimā'* (membunuh manusia) adalah kerusakan besar dan total yang telah berada pada level setelah *yufsidu*. Membunuh (*al-qatl*) dijelaskan dalam QS. 5: 32 membunuh seorang anak manusia sama dengan membunuh seluruh manusia.[250]

Walau demikian, secara dogmatik Tuhan menepis keberatan malaikat dengan 1) jawaban "*innī a'lam mālā ta'lamūn*" (Aku lebih mengerti apa yang tidak engkau ketahui), 2) menunjukkan prestasi QS. 2: 31, 3) *'arafah* dalam ibadah haji. Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, wukuf di *'arafah* adalah "laborat" *ideal triple connections* manusia sebagai individu dan komunitas. Dengan menyitir hadits Nabi, "*Al-ḥajj 'arafah*",[251] sebuah hadis yang menegaskan bahwa wukuf di Arafah adalah syarat syah dan sekaligus rukun haji. Tanpa wukuf di Arafah, seseorang belum dikatakan berhaji. Jamaah

---

[250] مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ

[251] Ḥadith Nabi tentang *al-ḥajj ʿarafah* lihat Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim,* No. 95 *ondisc Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). Lihat juga Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Syuayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī,* No. 3016, 3029, 3044, ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM).

yang sedang wukuf di Arafah berarti telah mencoba "mewakafkan" diri hanya untuk Allah, bukan "mewakafkan" diri untuk egonya. Walaupun secara naluriyah, pada dasarnya seluruh makhluk, termasuk manusia cenderung menginginkan yang kelezatan dan menghindari bahaya. Secara sosiologis, naluri dan ego bawaan ini mengarahkan manusia pada keinginan akan kepemilikian pakaian yang bagus, rumah mewah, jabatan tinggi.

Pembelajaran tentang peleburan dalam "laborat" arafah ini ditandai dengan keadaan *iḥrām*. Dalam konteks ini *iḥrām* dapat dipandang sebagai *ḥāl* (keadaan jiwa), sekaligus sebagai simbol dan identitas. Memang, *iḥrām* hanya seringkali *iḥrām* hanya dipahami dengan model pakaian. Tetapi, *iḥrām* adalah keadaan (*ḥāl*) di mana seseorang terlarang melakukan perbuatan-perbuatan yang pernah disebut oleh malaikat dalam QS. 2: 30, yakni *yufsidu* (merusak) dan *yasfik al-dimā'* (membunuh) dalam bentuk apapun. Dari *statement* di atas, bukan berarti dalam keadaan di luar *iḥrām* seseorang tidak terlarang (boleh) melakukan kerusakan dan pembunuhan.

Egoisme pada diri manusia dilebur dalam satu pola, yakni pola *iḥrām*. *Iḥrām* adalah pola Allah, yang di dalamnya memuat pesan kepatuhan, kesederhanaan, dan kebersamaan universal. Seseorang dalam posisi terlarang. Tidak boleh merusak, sekalipun hanya mematahkan ranting kecil dan merontokkan daun. Tidak boleh membunuh sekalipun seekor kutu yang sangat kecil. Dalam konteks tasawuf "laboratorium" *'Arafah* mengajari manusia tentang penegasian (*nafī*), pengosongan (*takhallī*), atau proses menguras jiwa dari sifat-sifat buruk (seperti merusak, membunuh, dan sifat destruktif lainnya). Di samping itu, *'Arafah* juga pembelajaran tentang penegasan (*tatsbīt*) atau pengisian (*taḥallī*) sifat-sifat baik (seperti instrospeksi diri/*muḥāsabah*, menyesali masa lalu/*tawbat*, mendekatkan diri/*muqārabah*, *tafakkur*, *dzikr*, *syukr*, membaca ayat-ayat Allah baik *qawliyyah*/firman maupun *kawniyah*/alam semesta).[252] Proses ini selaras

[252] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshory, 13 Januari 2009. KH. Nasruddin Anshory, Materi Tausyiyyah, 9 Juni 2009.

dengan konsep *fanā' wa baqā'* sebagaimana disebut Abū Yazīd al-Bisṭāmī (w. 874 M), jika perbuatan buruk sudah tidak ada maka yang ada (tersisa) hanyalah kebaikan.[253] Kebersamaan dengan Tuhan sebagaimana ditulis dinyatakan oleh KH. Nasruddin Anshoriy dalam puisinya sebagai berikut:

> Aku tak perlu tangan
> untuk menulis Cintaku padaNya,
> kerna Cintaku tergambar di langit biruNya.
> Aku tak perlu kaki untuk mengantarkanku padaNya,
> Karma aku telah bersamaNya.
> Jika esok tak kaulihat lagi senyumku,
> bukan berarti aku tiada,
> jangan katakan "dia telah pergi",
> tetapi aku menjadi Ada dan Abadi.[254]

Protes malaikat pada QS. 2: 30 dijawab oleh Allah dengan QS. 5: 95, 96 tentang posisi dan keadaan *iḥrām*. Sebagaimana telah disebut di atas bahwa *iḥrām* adalah proses "pengenolan" dari sifat-sifat buruk dan pengisian semangat kepatuhan total. Dari kedua sifat tersebut hati menjadi lembut dan pintu-pintunya terbuka untuk dapat menerima *ilhām* dan *hidāyah* (petunjuk).[255] "Laborat" *'Arafah* secara spiritual akan mengantarkan manusia pada kearifan universal, yakni 1) *ma'rifah* pada Allah (*'ārif bi Allāh*), 2) *ma'rifah* (kenal) pada manusia dan kebutuhan-kebutuhannya (*'ārif bi al-nās*), dan 3) *ma'rifah* pada ekosistem dalam ekologi (alam semesta) *'ārif bi al-'ālamīn*.

Kearifan pada Pencipta mendorong seseorang akan lebih taat padaNya dengan cara beribadah dalam kepatuhan yang sebenarnya. Yakni, patuh dan tunduk kepada *al-Raḥmān* dalam rangka mendapatkan keridhaanNya (*riḍan li al-Raḥmān*), dan sebaliknya berkonfrontasi dan beroposisi dengan setan

---

[253] A.J. Aberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (Bandung: Penerbit Mizan, Cet. IV, 1993), 67-74.

[254] *SMS*, 1 April 2009, 04:41.

[255] QS. 2: 137, QS. 3: 20, QS 19: 72, QS. 47: 17.

(*rajman li al-syayāṭīn*)[256] sebagai kekuatan jahat baik dari dalam maupun dari luar (manusia dan *jin*). Kemudian kearifan pada manusia mendorong seseorang akan lebih menghargai keberadaan manusia sebagai makhluk terbaik Allah,[257] serta kearifan pada lingkungan mendorong seseorang yang telah mendapatkan training dan mengambil pelajaran training ini akan ramah terhadap lingkungan dengan cara mengambil peran terhadap penyelamatan alam sekitar.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa *'Arāfah* adalah kondisi spiritual dan simbol spiritual bagi perjalanan manusia tujuan puncaknya adalah *ma'rifah*. *'Arāfah* pada saat musim haji hanyalah laborat pemantik kesadaran dan kualitas spiritual. Pesan *'Arāfah* yang sebenarnya adalah lahirnya kesadaran akan 1) patuh dan tunduk pada Allah, 2) ramah kepada manusia, 3) ramah terhadap lingkungan dalam arti yang sebenar-benarnya. Ketiga hal tersebut terimplementasi pada diri seseorang sepanjang hayat di mana pun seseorang tersebut berada. Dengan kata lain, *maqām* 'Arafah adalah wujud konkrit dari relasi berbasis *raḥmat* (kasih sayang), yakni relasi yang berbasis pada hubungan segitiga (Allah, manusia dan alam). Paradigma antropo-sentris saja tidak cukup untuk memahami model relasi ini. Antropo-sentis lebih menakankan pada kepuasan diri, atau dengan istilah lain cinta berbasis egoisme diri. Cinta yang berbasis pada diri akan mengakibatkan penafian keberadaan selain dirinya sendiri. Jika ini terjadi, menggejala, dan massif, maka kerusakan akan terjadi.

Dalam konteks ini, seseorang telah mengalami proses transformasi jika terdapat kesadaran akan relasi yang berbasis *raḥmah* (kasih sayang) dalam kaca mata hubungan segitiga. Kesadaran ini akan melahirkan kepatuhan ego untuk bertansformasi dari *'abd Allāh* yang sifatnya salih secara individu/parsial menuju *khalīfah Allāh* (salih komunal/integral). Pembahasan

[256] Sebuah doa yang seringkali dibaca oleh *ḥujjāj* saat melempar jumrah, yakni *rajman li al-shayāṭīn wa riḍan li al-Raḥmān*, yang arti bebasnya adalah berposisi dengan setan dan rela berkoalisi dengan Dzat Yang Maha Pengasih.

[257] QS. 17: 70, QS. 95: 4.

tentang transformasi ini secara spesifik akan dibahas pada bagian berikut di bawah ini.

'Arāfah merupakan kawah candradimuka untuk melahirkan pribadi ideal yang terpuji akhlaknya (Muhammad). Setelah wukuf di sini, diharapkan lahir Muhammad-muhammad baru yang ramah terhadap alam semesta, yakni orang-orang yang beroposisi dengan setan dan egonya. Mereka ini adalah kaum oposan dari antropo-sentris.

Dalam proses KIM, ruhani manusia diajari secara paksa oleh syariat agar patuh pada Allah dengan cara tidak melakukan perburuan hewan darat dan perusakan alam. Ini adalah proses pembelajaran ruhaniyah yang dalam proses KIM dapat dimasukkan pada proses mengisi. Meminjam istilah Weber, *'Arāfah* adalah institusi untuk membentuk pribadi ideal, yakni pribadi yang memiliki *Nūr Muhammad*. Dari sinilah perubahan dunia akan dapat disaksikan.

4. Transformasi *'Abd Allāh* kepada *Khalīfah Allāh*

Menurut KH. Nasruddin Anshory Ch, secara eksistensial, seluruh makhluk adalah sama. Namun, secara esensial hanya manusia yang dapat mendeklarasikan diri sebagai *'abd Allāh* (hamba Allah). Kemanusian yang sesungguhnya adalah sisi manusia sebagai *'abd Allāh*. Pada tahap ini, manusia secara sadar memilih untuk taat kepada Allah.[258] Pernyataan ini senada dengan konsep yang dikembangan Nasr[259] bahwa *'abd Allāh* adalah level wujud "kepasifan" manusia kepada Tuhan dengan menerima berkah dan karunia dari dunia atas. Aspek esensial makhluk inilah yang menjadikan pola pikir atau corak sufisme Ilmu Giri cenderung condong pada antroposentris, sekalipun dengan karakteristik yang khas.

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, konsep *'abd Allāh* berkaitan dengan *taklīf* ("beban" pelaksanaan) *syarī'at*. Dalam konteks ini, hanya

[258] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 12 Januari 2009. Konsep ini juga dipahami oleh Jamaah Ilmu Giri dalam konteks membangun interdependensi antara manusia dengan lingkungan sekitarnya. Wawancara dalam proses *FGD* dengan Sugito, Robi Musthofa, Pairan, Wardoyo, Sutardi, Nardi, Waluyo, Sutarman pada 13 Maret 2009.

manusialah yang mampu menjalankan *taklīf* syarȋat. *Taklīf* tidak mungkin dibebankan kepada mineral, tumbuhan, atau bahkan hewan. Dengan kata lain, dia mengatakan, "Mengajak kecoak untuk menjadi *'abd Allāh* sangatlah sulit".[260]

Fase tertinggi manusia adalah di saat manusia dapat memerankan diri sebagai *khalīfah Allāh*. Sebagai *khalīfah*, manusia menciptakan kreasi-kreasi untuk kebaikan semesta. Dalam konteks ini, jika Tuhan menciptakan malam maka dia akan menciptakan lilin dan menyalakannya. Ini berbeda dengan kambing dan tumbuh-tumbuhan yang mana jika Tuhan menciptakan malam, mereka akan tetap dalam kegelapan. Hanya manusia yang sebagai khalifah sajalah yang dapat memaknai *yā Khāliq* (Maha Pencipta), *yā Bārī'* (Maha Pengada dari Tiada), *yā Muṣawwir* (Maha Pendesain).[261] Harimau, sekalipun sebagai raja rimba, dia tidak dapat memaknai ini.

Jika dicermati, pendapat KH. Nasruddin Anshori Ch tampak runtut dan sistematik, tetapi ada satu hal yang perlu dielaborasi lagi berkaitan dengan "*syarī'at*" yang diwahyukan pada selain manusia. Bagi penulis, semua makhluk selian manusia berada pada ketaatan penuh. Ketaatan mereka didesain secara *built in* sehingga mereka *bertasbīḥ* dalam keadaan apapun.[262] Mereka adalah *'abd Allāh* sesuai dengan kapasitas masing-masing.

Bagi kerikil bentuk pengabdian pada Allah adalah kerelaannya menjadi sarana pengerasan jalan yang semula tanah becek berlumpur. Kerikil mengabdi dengan cara rela diinjak-injak manusia dan hewan. Demikian padi, bentuk pengabdiannya pada Allah adalah rela menjadi beras dan siap dijadikan santapan manusia. Bentuk pengabdian dan *tasbīḥ* ban mobil adalah

---

[259] Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan" dalam *Islamika*, No. 3 Januari-Maret 1994, hal. 9.

[260] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 12 Januari 2009, 13 Maret 2009, 24 Juni 2009.

[261] Lihat penjelasan M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Asmaul Husna* (Jakarta: Lentera Hati, Cet. III, 2000), hal. 74-80.

[262] Seluruh makhluk di alam semesta bertasbih, sebagaimana pada QS. 57: 1, QS. 59: 1, QS. 61: 1, QS. 17: 44, QS. 24: 41, QS. 59: 24, QS. 62: 1, QS. 64: 1. Lihat Kodra, *Perkembangan,* hal. 2-5.

dengan cara berputar. Dia rela menggelindingkan tumpangannya hingga sampai tujuan. Di antara cara ibadah atau *tasbīh* tumbuhan adalah dengan cara memberikan keteduhan dan suplai oksigen untuk keberlangsungan hidup manusia dan hewan. Tumbuhan-tumbuhan tertentu juga dapat digunakan manusia untuk obat, perabot, makanan, dan seterusnya. Demikian juga hewan, cara beribadahnya pada Allah adalah dia rela menjadi tunggangan, sarana angkutan bagi manusia. Binatang-binatang tertentu dapat diajak manusia sebagai teman untuk mata pencaharian. Dengan kata lain, semua makhluk yang disebut atas adalah *'abd Allāh*. Bagi penulis, kualitas ketaatan mineral tumbuhan, dan binatang berada pada level "ketaatan konstan/*ajeg*".

Konsep ini berbeda dengan pemahaman KH. Nasruddin Anshoriy Ch yang mengklasifikasikan tiga tataran wujud, yakni 1) *mawjūdāt* secara keseluruhan memiliki derajat yang sama (baik makro maupun mikrokosmos), termasuk manusia di dalamnya, 2) *'abd Allāh*, 3) *khalīfah Allāh*. Dua terakhir hanya dapat disandang manusia. Berkaitan dengan pusat *sangkan paran*, *wujūd* (semua eksistensi) harus saling berinteraksi secara harmonis agar kesejahteraan (*salām*) dapat diraih. Ketaatan kepada Allah adalah wujud interaksi harmonis antara *'abd Allāh* dengan Tuhan, demikian juga sebagai *khalīfah* (wakil Tuhan) yang sifat utamanya adalah menebar *salām* (Arab: keselamatan/kedamaian) dengan semua eksisten yang ada.[263]

Konsep wujud di atas ada kemiripan dengan Nasr yang mengatakan bahwa pemahaman Nasr tentang alam sebagai simbol manifestasi Tuhan ini tidak bisa dilepaskan dari pemahamannya tentang *islām.* Menurutnya, secara universal ada tiga level makna *islām*, yaitu 1) semua makhluk berada (*being*) dengan kepatuhan (*muslim*) "berserah kepada Tuhan", 2) semua manusia yang menerima kehendak hukum suci Tuhan sesuai fitrah adalah *muslim* (taat), 3) *gnostic* (kearifan) adalah sifat *muslim* yang tertinggi. Seluruh isi

[263] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 12-13 Januari 2009. Materi pengajian Kyai Purwanto, 21 Juni 2009. Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 18 Januari 2009. Wawancara dengan Sutardi, 22 Januari 2009.

alam dihubungkan dengan keberadaan Tuhan.[264] *Islām* adalah kepatuhan (*obey to God*) baik secara pasif (tampak pada level pertama), dan ketaatan aktif (level 2 dan 3). Terkait dengan ini, perlu adanya redefinisi tentang konsep intelek dan fungsinya. Secara umum, paradigma Barat —yang cenderung menekankan rasionalitas— kurang intensif menyentuh dan bahkan tidak mengantarkan pada pengertian *Gnostic* tentang alam.

Alam dipandang sebagaimana teks. Alam adalah pabrik simbol (*nature is a fabric of symbols*), yang harus dibaca sesuai dengan makna-makna pesannya. Bagi Nasr, al-Quran sendiri menyebut alam sebagai *āyāt* (*signs*) yang syarat dengan makna. Baik alam maupun al-Quran berbicara tentang wujud Tuhan. Tugas manusia adalah memahami dan mengungkap tanda-tanda alam sehingga kemudian darinya manifestasikan kebenaran.

Kembali kepada tradisi, yang memadukan keduanya berdasarkan *tawhīd*. Teori *rim and axis* memberikan penjelasan bahwa hakikat (realitas) dunia ini terdiri dari dua aspek 1) *al-ẓāhir* dan 2) *al-bāṭin*. Bentuk lahiriah benda-benda bukanlah ilusi, tetapi mereka memiliki hakikat pada levelnya. Namun, benda-benda tersebut pada dasarnya mengalami "gerak *descendent*" pemisahan dari "*principle*" yang berada di pusat, yang dapat diidentifikasi sebagai "yang batin".[265]

Dalam konteks kehidupan manusia, bahwa hidup pada tataran "lahir" berarti mensyukuri eksistensi. Tetapi diam dan puas pada level ini berarti menghianati watak kemanusian itu sendiri yang seharusnya bergerak *ascendent* (bergerak naik). Manusia bergerak dari pinggir (*periphery*) menuju pusat, yakni yang transenden, atau bergerak dari keluar ke dalam.[266] Pemahaman terhadap alam yang demikian, secara konsepsional dekat dengan gagasan *trans-substansial movement*nya Mulla Shadra (w. 1630 M). Dalam konteks ini, Jamaah Ilmu Giri menyebutnya sebagai gerak kembali ke fitrah

[264] Nasr, "Science", dalam http://www.fordham.edu/halsall/med/ nasr.html (Diakses pada 30 April 2009).

[265] Lihat Nasr, *Islam and the Plight*, 45-47.

keterpujian yang bermula dan berpangkal pada sifat *Jamāl* Tuhan, atau *eternal return* sebagaimana istilah yang disebut Eliade.

Jamaah Ilmu Giri memahami bahwa seluruh mahluk yang ada di alam semesta ber*tasbīḥ* kepada Tuhan.[267] Mineral, tumbuhan, dan binatang, ber*tasbīḥ*. Bahkan, mereka berkeyakinan bahwa seluruh makhluk memiliki "perasaan", sebagaimana disebut oleh Emoto.[268] Mereka ber*tasbīḥ* sesuai dengan levelnya.[269] Bagi KH. Nasrudin Anshori, konsep tentang alam disediakan Allah untuk manusia,[270] harus dipahami secara benar.

KH. D. Zawawi Imron, salah seorang sesepuh Ilmu Giri, memahami QS. 24: 41 dan ayat-ayat yang sepada artinya dengan penafsiran, bahwa jika manusia menghormati alam maka alam akan berbuat baik kepada manusia. "Alam akan menghadiahkan panen. Jika alam dijadikan sahabat, dia akan bersahabat. Kalau tidak, maka yang terjadi adalah murka, seperti banjir, tanah longsor, kekeringan, dan seterusnya". Ilmu Giri memperlakukan alam sebagai sahabat. Karena alam memang sahabat kita.[271] Bandingkan dengan hukum tarik menarik yang dikemukakan Byrne dalam *Screed.*

Lebih lanjut KH. Zawawi mengatakan bahwa perbuatan yang disangka berbahaya, atas dasar cinta dan keakraban dengan Allah (*bi Allāh*) tidak akan pernah menghasilkan bahaya. Ini jelas, contohnya orang berjihad kepada Allah. Dia mengatakan, "Jihad itu kan kegiatan yang sepertinya bahaya, tetapi jika dilaksanakan dengan atas dasar cinta dan keakraban kepada Allah maka itu tidak akan menghasilkan bahaya". Contoh konkrit yang ditampilkan KH. Zawawi adalah peristiwa yang berkaitan dengan keputusan

---

[266] Nasr, *Islam and the Plight,* 45-47.

[267] Lihat QS. 57: 1, QS. 59: 1, QS. 61: 1, QS. 17: 44, QS. 24: 41, QS. 59: 24, QS. 62: 1, QS. 64: 1.

[268] Lihat penelitian Masaru Emoto dengan penemuannya tentang *hado* yang mengatakan bahwa air akan merespon perlakuan kita kepadanya. Lihat Masaru Emoto, *The True Power of Water.* Terj. Azam Translator (Bandung: MQ Publishing, Cet. V, 2006), 25-90.

[269] Lihat Kodra, "Perkembangan", 2-5.

[270] QS. 2: 29, QS. 16: 81.

penyembelihan yang akan dilakukan Nabi Ibrahim terhadap anak tercintanya, Ismail. Bagi KH. Zawawi, pengorbanan yang didasarkan pada cinta dan ketulusan akan membuahkan hasil yang manis. Ibrāhīm dan Ismāʿīl terpilih menjadi kekasih Allah (*khalīl Allāh*), yang merupakan cita-cita tertinggi para sufi.

Ibrāhīm, Ismāʿīl dan para kekasih Allah yang lain diproyeksikan menjadi wakil Allah di bumi. Sebelum bertugas sebagai wakil, mereka di*training* agar memiliki kepekaan sosial dan lingkungan sekitar. Seringkali dijumpai calon nabi menjadi penggembala ternak terlebih dahulu sebelum "menggembalakan" manusia. Aktivitas menggembala secara langsung berterkait dengan hal berikut: 1) hewan ternak, 2) padang rumput, 3) sumber air, 4) penggembala lain, 5) cuaca, dan lain sebagainya. Secara ekologis, penggembala yang visioner tidak akan merusak sumber pangan dan minum ternaknya.[272] Kehidupan sebagai penggembala adalah wujud latihan mental, spiritual, dan sosial bagi *khalīfat Allāh*.

Sementara itu, bagi KH. Nasruddin, ada beberapa sifat penting untuk meningkatkan kualitas diri untuk mencapai tingkat *khalīfat Allah*, yakni: a) *sabar drana*,[273] b) *lila legawa,*[274] c) *nrima ing pandum*,[275] d) *wani ngalah,*[276] e) *cegah dhahar*.[277]

---

[271] Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron (salah seorang pendiri, *sesepuh* Ilmu Giri), tanggal. 24 Pebruari 2009.

[272] Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 18 Januari 2009.

[273] Kemampuan dalam mengendalikan diri berkaitan dengan cita-cita dan realitas. Cita-cita luhur seringkali tertunda dari waktu yang direncanakan, atau bahkan cita-cita meleset. Dalam konteks ini seseorang harus dapat mengendalikan emosi *sinamun ing samudra, sasadone adu manis* (biarpun tidak cocok, bahkan sampai pada taraf marah, tetap dapat menyembunyikan kemarahannya). Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

[274] Lapang dada, ikhlas, berani kehilangan, terbuka hati, dan tidak mau menyesali kerugian atas dirinya (*lila lamun kelangan ora gegetun*). Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

[275] Pemahaman tentang kesadaran akan perbedaan bagian. Kesadaran ini penting untuk pengendalian diri. Kepada yang lebih kaya tidak pernah iri dan kepada yang lebih miskin tidak menyombongkan diri atau mencela. Pengharhaan kepada orang lain bukan semata-mata didasarkan materi, tetapi lebih dititikberatkan pada usaha dan prosesnya. Dengan konsep ini, seseorang didorong untuk bekerja keras dan hasilnya diserahkan pada *panduming dumadi* (Yang Maha Membagi). Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

Dari pembahasan pada sub bab ini dapat disarikan bahwa terdapat sub ordinasi peran makhluk. Subordinasi ini membawa konsekwensi lebih "panjang *tasbīḥ* manusia" manusia dibanding makhluk lain. Artinya, ketika mawar bertasbih dengan bunga mekar dan memberikan keharuman pada sekelilingnya. Namun, kemampuan mawar ber*tasbīḥ* tidak lebih dari itu. Misalnya, mawar secara alamiah tidak dapat mengkreasikan jenis keharuman yang sesuai dengan lingkungan sekitar sebagaimana kemampuan yang dimiliki oleh manusia. Manusia, walaupun menempati posisi puncak dalam herarkhi wujud, tetapi justru disitulah letak kelemahan manusia yang harus selalu disokong dan tergantung pada herarkhi sebelumnya.

Dalam konsep *khalīfat Allāh* meniscayakan peran lebih pada manusia yang diorientasikan pada kemaslahatan diri dan semestanya, baik pada tingkat mineral dan benda-benda mati (*jamādāt*), tumbuhan (*nabātāt*), hewan (*hayawānāt*), serta kolega sejenisnya, yakni manusia (*al-nās*). Sebagai wakil Tuhan, manusia harus menyuarakan suara Tuhan, bukan justru menyuarakan kehendak diri (ego/*nafs*) nya. Dengan demikian, *khalīfat Allāh* bertugas melayani dan mengayomi seluruh makhluk dalam rangka kepatuhan pada yang diwakilinya dan keselarasan kehidupan semesta, termasuk generasinya sendiri.

Dalam prosesnya transformasi ruhani, ego yang egois atau *nafs* yang hanya berorientasi pada kemanusiaan diri sendirinya (antopo-sentris) secara bertahap harus disiplinkan dengan cara memahami tujuan penciptaan hidup yang tidak hanya untuk dirinya (dangkal), tetapi justru ada hubungan segitiga yang lebih luas dan mendalam.

5. Alam: Sumber *Ma'rifat Allāh*

---

[276]Berani mengalah yang berbeda dengan kalah. *Wani ngalah* berarti berusaha menyenangkan orang lain. Konsep ini berarti bahwa seseorang selalu menjaga perasaan orang lain, agar orang tersebut tidak tersinggung. Dengan kata lain, seseorang harus bersedia menyingkirkan sifat egois. Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

[277]Mengurangi makan dengan maksud untuk mengasah pikiran dan kepekaan hati. Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

Tidak dapat dipungkiri, bahwa manusia adalah bagian kecil dari alam semesta. Walaupun Rūmī (w. 1273 M) memandang, bahwa manusia adalah "buah" dari seluruh penciptaan alam semesta.[278] Bagi KH. Nasruddin Anshoriy Ch bahwa "anatomi" alam semesta mirip dengan anatomi manusia. Di alam, dapat ditemukan organ-organ fisik seperti sungai-sungai yang mengalir, lembah, tumbuhan, sistem kelistrikan alamiah, ngarai, gunung-gunung, lautan, daratan, cuaca, sampah, dan dan "organ-organ" metafisik, seperti alam malakut (yang di dalamnya terdapat realitas malaikat dan setan).

Demikian juga dalam diri manusia, di dalam diri manusia terdapat fisik seperti sistem pembuluh yang realitasnya seperti sungai-sungai yang selalu mengalir, tulang belulang yang dapat disejajarkan dengan realitas gunung-gunung, cekungan-cekungan pada tulang sejajar dengan lembah dan ngarai, rambut yang mirip dengan tumbuh-tumbuhan, daging yang mirip dengan daratan, cairan tubuh yang mirip dengan lautan, suhu cocok disejajarkan dengan cuaca dan seterusnya termasuk sampah hasil pembakaran dan metabolisme. Di samping itu, dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan yakni *rūḥ*, dorongan kebaikan (*malakutī*), dan dorongan *syaiṭanī* (*nafs*).

Menurut Kyai Nasruddin, bahwa secara alamiah organ manusia akan "awet" sehat, dan dapat berfungsi sebagaimana mestinya, jika organ-organ tersebut dipelihara oleh pemiliknya. Pembuluh darah akan berfungsi baik jika tidak tersumbat. Pembuluh akan pecah yang kemudian mengakibatkan penyakit jika tersumbat oleh lemak (sampah sisa pembakaran) dalam darah. Demikian juga organ-organ yang lain akan mengalami disfungsi sebagian bahkan rusak sama sekali jika tidak terawat.[279]

Demikian juga yang terjadi pada alam semesta dan lingkungan di sekitar manusia. Penyakit "stroke" ekologis akan terjadi jika "pembuluh darah"nya (sungai-sungai, selokan, parit) sebagai jalan air dihambat. "Stroke ekologis" dalam skala besar akan melumpuhkan organ ekologis dan aktivitas

[278] A.J. Alberry, *Pasang*, 145-147.

[279] Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 21-22 Pebruari 2009.

ekonominya. Tidak jarang penyakit ekologis ini merenggut korban, baik kerusakan alam (ekologis), maupun penghuninya, yaitu manusia.

Sebagaimana dikatakan oleh Kyai Nasruddin, bahwa,

> ”Semua orang tahu kalau jalan, rumah, tempat berdiam air adalah sungai, selokan, parit, danau, empang, dan lautan. Tetapi pengetahuan mereka tidak membawa pada kesadaran akan pentingnya memberikan hak para penghuninya. Jangan salahkan jika suatu saat nanti air menuntut haknya dengan meminta paksa jalan mereka yang telah diserobat manusia. Jangan salahkan mereka jika suatu saat nanti air dengan marah mengusir penyerobot-penyerobot lalim ini”.[280]

Mencermati pemikiran simbolik *imaginal* ini, jika dikaitkan dengan khazanah pemikiran klasik imaginal ini telah ada sejak al-Kindī (w. 873 M). Di dunia Islam, diskursus kosmologis ini pertama kali dilontarkan oleh al-Kindī (w. 873 M),[281] yang kemudian mengkristal dan menemukan bentuknya yang sempurna atas racikan Ikhwan al-Ṣafā. Walau demikian, secara geneologis, tema kosmologis, termasuk diskursus tentang keserupaan antara manusia dengan alam dalam Islam, dapat dilacak dari filsafat Yunani yakni Phytagoreanisme.[282]

Terkait dengan ajaran Phytagoreanisme, al-Syahristanī (1076-1153 M) dalam *Al-Milal wa al-Nihal* menarasikan penjelasan Pythagoras (582 SM – 496 SM) bahwa manusia adalah mirip dengan seluruh alam semesta melalui fitrahnya. Manusia adalah mikrokosmos (*‘ālam ṣaghīr*) dan alam semesta adalah manusia yang besar (*insān kabīr*). Siapapun yang memperbaiki jiwa, menyucikan sifat-sifatnya, serta menjernihkan keadaannya (*aḥwāl*), maka ia dapat memperoleh pengetahuan tentang alam semesta dan berkaitan dengan kosmogoninya (asal-usul penciptaannya).[283]

---

[280] Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 21-22 Pebruari 2009.

[281] George N. Atiyeh, *Al-Kindi, The Philosopher of the Arab* (Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966), 100. Lihat juga Masataka Takeshita, *Insan Kamil Pandangan Ibnu ʿArabi* (Yogyakarta: Risalah Gusti, 2005), 86-87.

[282] Rudlof Allers, “Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio,* 2 (1944): 341-343.

[283] Syahristanī, *al-Milal wa al-Nihal* (Qāhirah: TP, 1968), 138.

Dari pikiran Phytagoras (582 SM – 496 SM) ini kemudian berkembang dan berpengaruh pada dalam pikiran-pikiran al-Kindī (w. 873 M). Al-Kindī juga mengakui bahwa pikirannya dikembangkan dari tradisi orang-orang bijak kuno dari negeri seberang (*ghayr ahl lisānunā*) dengan mengatakan bahwa dalam diri manusia terdapat semua (*quwwah*) yang ada di dalam semesta alam (*al-kull*), di antaranya adalah proses tumbuh *(namā'*), kebinatangan (*ḥayawānīyah*), dan rasionalitas (*manṭiqīyah*). Di dalam dirinya juga terdapat sifat-sifat keduniaan (*arḍīyah*) seperti tulang belulang, dan benda-benda yang serupa, keberairan (*mā'īyah*) seperti kelembaban (*rubūbat*) yang melekat padanya seperti urat darah dan bagian-bagian yang berisi cairan (*naqā'*) pada nadi, lambung, kantung kemih dan bagian lain yang serupa. Di samping itu, juga ada mineral tertentu (*al-ma'ādin al-nabnīyah*) dan lendir/getah (*samghah*) seperti otak dan urat, syaraf; udara di bagian celah-celah badan; api seperti panas suhu badan; tumbuh-tumbuhan seperti rambut. Itu semua terdapat dalam diri manusia yang dapat ditemukan dalam keutuhannya.[284]

Merusak salah satunya elemen yang ada dalam diri manusia sama dengan merusak keseimbangan fungsi organ. Kerusakan ini akan melahirkan disfungsi dalam metabolisme yang juga berarti "final yang fatal" (matinya gen-gen yang lebih kecil dalam tubuh), kiamat tubuh/kiamat kecil (penyakit).[285]

Merusak kantung-kantung air dalam alam (hutan sebagai penyangga resapan) akan melahirkan kerusakan fungsi keseimbangan alam (makro kosmos) dan ekosistem. Krisis lingkungan dapat dimaknai matinya organisme dalam ekosistem, kerusakan ini akan mengakibatkan ketidakseimbangan alam/kiamat lingkungan/kiamat besar.

---

[284] Al-Kindī, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyah*. Editor Abū Riḍā Vol. 1 (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1953), 160-161. Lihat juga Masataka Takeshita, *Insan,* 88; Lihat juga George N. Atiyeh, "Al-Kindi's Concept of Man" *Hamdard Islamicus* 3 (1980), 39.

[285] Isran, *Pedoman Sehat Tanpa Obat dengan Sholat dan Pijat* (Draf Buku) (Bandung: TP, 2006), 41-63.

Lebih lanjut, Kyai Nasruddin Anshoriy Ch mengatakan bahwa banjir adalah fenomena tahunan dalam masyarakat Indonesia. Banjir dalam perspektif sufi adalah teofani Tuhan.[286] *Stroke* ekologis ini seharusnya menjadikan manusia menjadi lebih arif terhadap alam semesta. Penyakit stroke yang juga ditakuti manusia terkadang menyebabkan kelumpuhan fisik dan mental, bahkan terkadang menyebabkan komplikasi (merembet). Demikian juga dalam fenomena ekologis, stroke ekologis berupa banjir yang diakibatkan rusaknya pembuluh/saluran air menyebabkan tanah longsor, penyebaran berbagai penyakit fisik, sosial, dan mental.[287]

Fenomena anomi alam semesta ini dipandang oleh komunitas Ilmu Giri sebagai bentuk dari *short message service* (SMS) Tuhan. SMS diberikan dalam bentuk banjir, tanah longsor, badai, perubahan iklim, penyakit akibat sampah, dan seterusnya.[288]

Menurut penurutan Sutardi, salah seorang santri Pesan Trend Budaya Ilmu Giri mengatakan bahwa santri Ilmu Giri selalu berlatih untuk lebih peka terhadap fenomena alam, yang menurutnya adalah SMS Tuhan. Pada saat gempa pada 27 Mei 2006 "getar" SMS Tuhan terasa sangat dahsyat, hingga ada beberapa dari santri harus tutup usia karena getar SMS ini. Dari pemahaman tentang "pesan-pesan" (SMS) Tuhan ini yang diperoleh melalui pengajian-pengajian di "pesan trend", masyarakat kemudian secara sadar bersedia dan semangat melakukan *muḥāsabah* (mawas diri) sembari selalu meningkatkan kualitas ibadah kepada Allah.[289] Gagasan ini selaras dengan Eliade tentang realitas sejarah sebagai teofani Tuhan.[290]

Lebih lanjut, Sutardi menjelaskan bahwa di gunung sekitar Nogosari, —di mana Pesan Trend Ilmu Giri berdiri—, terdapat potensi bebatuan dan

---

[286] Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 22 Pebruari 2009, 17 Maret 2009.

[287] Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 23 Pebruari 2009.

[288] Wawancara dengan Sutardi, 25 Pebruari 2009. Wawancara dengan Waluyo, 26 Pebruari 2009.

[289] Wawancara dengan Sutardi, 25 Pebruari 2009.

[290] Mercea Eliade, *Gerak,* 10-25.

tanah yang mengandung semen. Potensi ini diketahui masyarakat sekitar. Investor pernah mencoba masuk untuk mengelola potensi ini. Niat investor tersebut ditolak oleh masyarakat dengan alasan kerusakan lingkungan yang ditanggung tidak dapat dipulihkan dengan berapapun dana yang diberikan kepada masyarakat. Masyarakat memiliki kesadaran akan pesan pendek-pesan pendek Tuhan yang kemudian dengan *muḥāsabah* itu masyarakat memiliki kepedulian terhadap kelestarian lingkungan.[291]

Masyarakat hingga saat ini tidak tertarik dengan *iming-iming* kesenangan sesaat. Mereka sadar bahwa potensi alam yang digali saat ini pasti punya batas. Pada saat itu, kami yang semula hidup dengan tumbuhan, bebatuan, rerimbunan pohon, akan "gersang".

Sutardi dengan jelas kekhawatirannya,

> "Sodara kami berupa tumbuhan dan bebatuan tidak ada lagi bersama kita di sini. Mereka adalah sodara kami di sini. Merusaknya sama dengan merusak diri kami dan masa depan anak-anak kami. Oleh karena itu, kami di sini harus melestarikan hubungan persaudaraan ini".[292]

Pernyataan santri komunitas Ilmu Giri ini dalam bahasa tasawuf pada dasarnya adalah cerminan sikap *zuhd*.[293] Secara kontekstual dalam wacana ini penulis sebut dengan *zuhd ekologis*. Di mana, komunitas masyarakat Nogosari yang merupakan santri Pesan Trend Ilmu Giri tidak *kepincut* (tertarik) dengan kekayaan materi sesaat yang secara sistemik berdampak buruk pada kerusakan lingkungan.

Sebagaimana terminologi al-Ghazālī (w. 1111 M) inti dari *zuhd* adalah kemampuan memilih di antara yang terbaik. Bagi para *zāhid*, akhirat adalah pilihan terbaik. Dalam memilih, seorang *sālik* harus memiliki ilmu dan

---

[291] Wawancara dalam FGD dengan Sutardi, Nardi, Waluyo, Sugito, Anom Surito, Pairan, Robi Mustofa, 23 Pebruari 2009.

[292] Wawancara dengan Sutardi, 19 Januari 2009.

[293] Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulum al-Dîn*, Juz IV, hal. 211. Menurut al-Ghazālī, *zuhd* adalah هو عبارة عن انصراف الرغبة من الشيء إلى ما هو خير منه

pengalaman yang cukup agar pilihannya tidak salah.[294] Dalam prosesnya, seorang *zāhid* adalah ibarat pembeli yang sedang memilih-milih barang yang hendak dibelinya. Agar mendapatkan pilihan yang tepat, dalam proses penentuan pilihannya, pembeli harus memiliki pengetahuan dan pengalaman tentang karakteristik barang yang dipilihnya. Dalam konteks ini, jamaah Ilmu Giri, dengan menggunakan ilmu yang dimiliki dan pengalaman hidupnya memilih agar lingkungan lebih lestari untuk kehidupan jangka panjang mereka.

Di samping itu, dari alam mereka belajar tentang kehidupan, yakni belajar tentang kearifan yang dapat dipetik dari keberadaan alam semesta. Selain melalui pengalaman lapangan mereka sendiri, kesadaran jamaah Ilmu Giri juga dipantik melalui *wejangan* (tempaan) spiritual di Pesan Trend Budaya Ilmu Giri.

Salah satu tema yang teramati dari penelitian ini, kyai menjelaskan tentang kebaikan bumi pada penghuninya dengan mengatakan bahwa bumi dan tanah rela diinjak oleh siapapun, baik yang berbakti maupun yang taat. Bahkan bumi ini rela dijadikan penampungan kotoran manusia. Walau demikian, bumi ini masih memberikan panen kepada manusia. Pelajaran yang dipetik dari bumi bagi mereka adalah keramahan (kasih sayang) sebagaimana dalam QS. 25:63, "Hamba-hamba Allah Yang Maha Penyayang ialah mereka yang yang berjalan di muka dengan rendah hati, dan jika di "jahili" mereka membalas dengan "*salāmā*"[295] (kebaikan, kedamaian)".[296] Demikian tanah, kebaikan selalu diberikan tanah kepada penginjaknya. Walau sering disakiti

---

[294] al-Ghazālī secara komprehensif menjelaskan bahwa *maqām zuhd* dengan ungkapan ان الزهد فى الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين وينتظم هذا المقام من علم وحال و عمل Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz IV, 211.

[295] Ada 8 kali kata *salāmā* yang berarti kebaikan (kedamaian) seperti pada QS. 11:69, QS.15:52, QS.19: 62, QS.21: 69; QS. 25: 63, 75, QS. 51: 25; QS. 56: 26. Kebaikan dan kedamaian yang digambarkan dalam beberapa ayat di atas adalah salah satu ciri kehidupan surga.

[296] Pesan pengajian setelah *mujāhadah* Malam Selasa Pon (31 Maret 2009) yang disampaikan oleh Kyai Purnomo.

dan didalimi, tanah masih memberikan hasil bumi yang dapat dipanen oleh penginjaknya.[297]

Selain tanah yang mengajarkan pada manusia untuk selalu berbuat baik, komunitas Ilmu Giri belajar juga dari dari keramahan tanaman. Bagi mereka, tanaman memiliki sifat yang mulia. Di antaranya yang dikemukakan oleh Sugito, Tukir, dan Waluyo (santri Pesan Trend Ilmu Giri), bahwa sifat tanaman adalah selalu memberi. Tanaman memberikan udara bersih segar yang sangat dibutuhkan manusia. Dalam konteks ini, Waluyo mengatakan, "*Kula niku gumun kenging menapa kalih wit-witan kok mboten matur nuwun, maksudipun syukur dumateng Allah ingkan maringi wit-witan*" (Saya heran kenapa dengan tumbuhan kita tidak terima kasih, maksudnya syukur kepada Allah yang telah memberikan tanaman yang sangat bermanfaat bagi kita).[298] Demikian juga tanaman tidak pernah membutuhkan buahnya sendiri, buah tanaman itu pastilah diberikan untuk keperluan makhluk lain (manusia dan hewan). Dalam hal ini Sugito menambahkan, "*Rak mboten nate jeruk minum jeruk tha...?*" (Jeruk tidak pernah minum jeruk, kan ?).[299]

Dari tumbuhan, mereka juga belajar sabar. Pernyataan yang disampaikan oleh komunitas ini berkaitan dengan kesabaran, "Bahwa tanaman dalam kedaaan apapun, baik panas yang sangat terik, hujan, dingin yang menyengat tidak pernah mencari *uyup-iyupan* (tempat teduh)". Fenomena ekologis ini dapat digunakan oleh komunitas sebagai sarana belajar berkaitan dengan kesabaran dan ketabahan dalam menjani hidup. Hidup selalu ada ujian dan cobaan. Ujian dan cobaan harus dihadapi sebagaimana ujian dan cobaan hidup pepohonan. Artinya, manusia yang sabar bukan kemudian diam di tempat dan tdiak berusahan, tetapi mencoba merespon dengan cara menerima cobaan sebagai "arena" meningkatkan

[297] Wawancara dengan Sutardi pada 22 Pebruari 2009, Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy pada 25 Pebruari 2009.

[298] Wawancara dengan Tukir, Waluyo, dan Sugito pada 23 Pebruari 2009.

[299] Wawancara dengan Sugito, 24 Pebruari 2009.

kualitas diri.[300] Fenomena ekologis ini diserap dan dipahami serta digunakan sebagai bahan renungan oleh komunitas Ilmu Giri untuk memperbaiki kualitas hidup mereka dalam konsep yang disebut dengan *ṣabr* ekologis, dan *syukr* ekologis.

Dengan demikian, dalam konteks bertasawuf dengan frame KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar) dapat dipahami bahwa kepekaan terhadap fenomena alam seperti banjir, tanah longsor, dan musibah lain adalah "sinyal" yang membawa pesan Ilahi. Dalam proses kuras, Jamaah Ilmu Giri mencoba menghindari kejadian serupa yang bisa jadi ini disebut dengan *tawbat ekologis* sebagai bagian dari *kuras* (*takhallī*). Kemudian menentukan pilihan yang tepat pada orientasi dan kegiatan berbasis lingkungan seraya meninggalkan kenikmataan sesaat dengan mengekspoitasi alam (*zuhd* ekologis), belajar pada alam berkaitan dengan *syukr* dan *sabr* ekologis. Proses ini adalah sebagai bagian dari proses isi (*tahallī*), serta mengimplementasikan (*tajallī*) dari sifat baik yang telah diisikan pada diri jamaah dalam bentuk penanaman, perawatan, pelestarian, dan *eco-healing*. Proses terakhir ini disebut dengan proses mancu/ar (*tajallī* ekologis).

6. Kehampaan Spiritual: Biang Kerusakan Lingkungan

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy Ch, manusia adalah makhluk bi-dimensional. Artinya, dalam diri manusia terdapat dua unsur sebagai pembentuknya, yakni aspek rohani (mental), dan jasmani (tubuh). Pendapat ini selaras dengan Syari'ati (w.1977 M)[301] yang mengatakan bahwa manusia adalah makhluk dua dimensi (bi-dimensional). Merujuk pada referensi quranik, Nasruddin dan Syari'ati menunjuk QS.15: 29, QS. 37: 72, QS. 3: 59 dua aspek inilah yang menjadi ciri penting manusia. Bagi Nasruddin Anshoriy

---

[300] *Focus Group Discussion* (FGD) dengan Robi Musthofa (ustadz), Tukir (santri), Wagino (santri), Ngadino (santri), Sugito (santri), Wahyu (santri), Ponimin (santri), Waluyo (santri), Anom Suroto (santri) di rumah seorang warga (Tukir), pada 26 Pebruari 2009.

[301] Ali Syari'ati, *On Sociology of Islam*. Transl. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), hal. 74. Lihat Suwito NS, *Transformasi Sosial, Kajian Epistemologis Ali Syari'ati tentang Pemikiran Islam Modern* (Purwokerto, Jogjakarta: STAIN Press, Unggun Religi, 2004), 139-142.

Ch, unsur lahiriyah (jasmani) disebut dengan alam *mulk* (*dominion*), sementara alam unsur batiniyah (rohani, alam ide) disebut dengan alam *malakūt*.[302] Berbeda dengan Syari'ati yang tidak menyebut dengan istilah *mulk* untuk jasmani dan *malakūt* untuk alam rohani. Istilah lain, yakni alam *al-khalq* dan alam *al-amr* telah lama disebut oleh al-Ghazālī (w.1111 M).[303]

Dalam frame pemikiran Nasruddin, ada beberapa potensi dalam aspek rohani manusia yakni, *1) rūḥ, 2) nafs, 3) qalb*. Sedikit berbeda dengan klasifikasi al-Ghazālī (w.1111 M) yang mengatakan bahwa manusia diciptakan dari tubuh luar dan tubuh dalam (*ma'na al-bāṭin*). Bagian dalam dinamakan *nafs* (jiwa), *jan* (ruh), dan *ḍil* (hati), *'aql* (akal).[304] Kata tersebut masing-masing memiliki dua makna, yakni makna yang merujuk pada realitas fisik/lahir dan batin.[305]

Walau demikian, dalam menjelaskan ini unsur-unsur ini, KH. Nasruddin Anshoriy tertarik dengan penjelasan ala sufi dengan merujuk pada istilah negara kota yang lebih dekat dengan penjelasan "negara kota" ala Ibn 'Arabī (w.1240 M) ketimbang al-Ghazālī (w. 1111 M). Baginya, *rūḥ* adalah penguasa tertinggi dalam negara kota ini.

Raja adalah penguasa kota. Dia adalah *rūḥ*. Dia adalah wakil Tuhan di bumi (tubuh), *imām mubīn* [306] terletak dalam hati. Akal yang terletak di otak diserupakan sebagai menteri (*wazr*). *Nafs* (jiwa) adalah istri raja. *Hawā* (hasrat) adalah panglima (*amīr*). Dia kuat, manun jahat. Dia memiliki menteri-menterinya yang bernama *syahwah*. Suatu hari panglima melihat istri

---

[302] Wawancara dengan Nasruddin Ansoriy, 24 Pebruari 2009.

[303] Al-Ghazālī menyandarkan penjelasan ini pada QS.7: 54 الا له الخلق و الأمر (Ingatlah, menciptakan dan memerintahkan hanyalah hak Allah). Lihat al-Ghazâlî, *Kimiyā Sa'ādah* dalam *al-Munqid min al-Ḍalāl wa ma'ahū Kimiyā al-Sa'ādah wa al-Qawā'id al-Asyarāt wa al-Adāb fī al-Dīn* (Bayrūt: TTP, TT), 111. Lihat juga Umar Najati *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim.* Terj. Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 63-74.

[304] Al-Ghazālī, *Kimiyā*, hal. 10; Lihat juga Al-Ghazālī, *Mishkah al-Anwār,* 40.

[305] Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz III, 3-4.

[306] Istilah *imām mubīn* adalah istilah yang dipakai oleh Abû al-Ḥākim bin Barajjān. Lihat Ibn 'Arabī, *Tadribāt*, 125. Lihat Thomas Patrick Hughes, *A Dictionary of Islam* (Delhi: Oriental Publishers, 1973), 204. Lihat Masataka Takeshita, *Insan*, 117-121.

raja, lalu jatuh cinta padanya. Dia melakukan bujuk rayu untuk menarik hati istri raja dan akhirnya dia terpikat olehnya. Meskipun sang raja tidak menyadari apa yang terjadi, sang menteri bijak (*wazīr*) akhirnya mencegah rencana panglima. Suatu hari raja memanggil istrinya, dan panggilan itu tidak dihiraukan. Raja akhirnya bertanya kepada menterinya apa yang terjadi. Menteri menjelaskan rencana buruk jahat panglima, dan pecah perang antara pasukan raja yang dipimpin oleh sang menteri dengan pasukan panglima yang jahat.[307]

Walau demikian, ada kemiripan antara konsep negara kota Ibn 'Arabī (w.1240 M) yang disitir oleh KH. Nasruddin Anshoriy Ch dengan al-Ghazālī (w.1111 M). Dalam konteks pengaturan diri, konsep "negara kota" al-Ghazālī menyebutkan bahwa hati adalah raja bagi seluruh tubuh, selainnya adalah pengikut (*taba'*), tentara (*lasykar*), dan pelayan-pelayannya.[308] Ada dua jenis pasukan, yakni luar dan dalam.[309]

Wacana sufi ini digunakan KH. Nasruddin Anshoriy Ch untuk menyoroti isu krisis kemanusiaan yang berimbas pada krisis lingkungan. Baginya, Kehampaan spiritual adalah biang krisis kemanusiaan. Krisis kemanusiaan adalah biang berbagai krisis (lingkungan, ekonomi, politik, dan kepercayaan). Kehampaan spiritual berawal dari pemahaman yang keliru (disorientasi) tentang kehidupan.[310]

Manusia yang secara fitrahnya bi-demensional, justru hanya berorentasi pada aspek lahiriyah dan material. Kehidupan yang *material oriented* inilah penyebab disorientasi kehidupan. "Raja" yang sesungguhnya (sejati) dalam

---

[307] Ibn 'Arabī, *Tadrībāt*, 134-138.

[308] Al-Ghazālī, *Kimiyā*, 11.

[309] Pasukan luar adalah panca indera, sementara pasukan batin adalah hasrat, amarah, dan indera batin lainnya. Semua pasukan patuh sepenuhnya pada perintah raja. Anggota tubuh, seperti tangan dan kaki diserupakan dengan kelas pekerja, Hasrat adalah penarik pajak, nafsu adalah polisi, dan akal adalah perdana menteri. Semua ini dibutuhkan untuk mengatur kelangsungan sebuah negara dengan semestinya. Nafsu dan hasrat harus di bawah kendali akal, jika tidak maka raja bisa dijatuhkan. Al-Ghazālī, *Kimiyā*, 13-15.

[310] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Januari 2009, 21 Maret 2009, 7 September 2009.

diri manusia tidak berfungsi. *Rūḥ* yang berfungsi menerangi (*nuranī*) tidak lagi digunakan sehingga kemajuan dan kesukssesan hidup hanya diukur dengan kesuksesan materi, kesenangan fisik, dan mememuhi hasrat lahiriyah. Peran "raja" *nurānī* diambil alih oleh "raja" *ẓulmānī* yang berpihak pada kelezatan hidup material.[311] Dengan kata lain, peran *nafs*lah yang dominan dalam kehidupannya.

Secara *fiṭrīyah, nafs* justru cenderung selalu mengajak kepada keburukan. KH. Nasruddin Anshoriy merujuk referensi quranik QS. 12: 53.[312] Dalam konteks kehidupan sosial, manusia secara alamiyah memiliki hasrat dan keinginan. Keinginan yang dikendalikan oleh "raja" *ẓulmānī* (*nasf*) akan menggiring manusia pada keburukan.

Beberapa fenomena ditunjukkan KH. Nasrudin Anshoriy. Dalam ajang politik, misalnya, dapat dilihat hiruk pikuk elit yang hanya mementingkan dirinya sendiri, walaupun mereka adalah kaum terpelajar. Sebagai elit dan wakil rakyat, yang seharusnya memperhatikan nasib rakyat, "Raja" *ẓulmānī* tetap saja melayani diri. Demikian juga di ajang lain seperti bisnis, pendidikan, sosial, dan lain-lainnya.

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, keserakahan adalah akibat dari kehampaan spiritual. Kehampaan spiritual menjadi salah satu penyebab krisis lingkungan. Sumber daya alam diekspolitasi demi mencapai keuntungan ekonomi (material). Akibatnya, lingkungan menjadi rusak, keseimbangan alam terganggu, kondisi bumi semakin tidak nyaman untuk dihuni, sistem alam dan siklus yang tidak seimbang, anomali sistem cuaca, dan tragedi kemanusiaan lain akibat kerusakan lingkungan.

Lebih lanjut, anomali alam seperti itu jelas akibat perilaku manusia yang cederung serakah/tamak (*greed*), baik dalam bentuk kerakusan

---

[311] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Januari 2009.

[312] وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ

mengeksploitasi alam maupun gaya hidup dan pola konsumsi yang tidak berbasis spiritual dan ekologi.

Pernyataan KH. Nasrudin Anshoriy ini memperkuat dan selaras dengan Kolandai[313] yang mengatakan bahwa kehampaan spiritual akan mengakibatkan *excessive consumption* (konsumsi berlebihan) yang ujungnya adalah kerusakan lingkungan. Menurut Kolandai,[314] faktor konsumsi yang berlebihan akan membawa daftar panjang persoalan manusia dewasa ini, meliputi masalah, 1) sosial, 2) lingkungan, 3) moral, dan 4) spiritual. Lebih lanjut, Kolandai mengatakan bahwa *excessive consumption* adalah pola hidup yang ditolak oleh agama-agama di dunia,[315] termasuk dalam Islam.[316]

Dalam konteks kehidupan sosial, konsumsi suatu masyarakat dipengaruhi oleh gaya hidup. Gaya hidup seringkali melahirkan problem sosial di antaranya adalah kesenjangan, dan diskriminasi sosial, dan etika. Dalam masyarakat, seringkali dijumpai pesta besar-besaran oleh sebagian

---

Artinya: "Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang".

[313] Komathi Kolandai, *A Spiritual Appeal to Environmental Behaviour: Addressing Global Problems of Population Growth and Consumption* (Lund: Lund University Sweden, 1999), 1-50.

[314] Komathi Kolandai, *A Spiritual*, 4.

[315] John Renard, *Responses to 101 Questions on Hinduism* (New York: Paulist Press. 1999), 149. Harold Coward, *"Religious Responsibility". In Ethics & Climate Change: The Greenhouse Effect*, dalam Harold Coward & Thomas Hurka (Eds.) (Canada: Wilfrid Laurier University Press. 1993), 50-52. I.B. Horner, "Buddhism: *The Theravada*" dalam R.C. Zaehner (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Living Faith* (London: Hutchinson, 1959), 283. Lihat Tom Hayden, *The Lost Gospel of the Earth: A Call for Renewing Nature, Spirit & Politics* (San Francisco: Sierra Club Books 1996), 170-171. Lihat juga Dalai Lama and Jean-Claude Carrière, *Violence & Compassion* (New York: Doubleday, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. 1994), 83. Lihat juga Michael, S. Northcott, *The Environment & Christian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1996), 37.

[316] Sementara itu, dalam Islam, secara tegas al-Quran melarang umatnya untuk berlebih-lebihan (*musrif*) termasuk dalam mengonsumsi makanan (QS. 7: 31; QS. 4: 6). Allah mengancam tidak akan memberi petunjuk bagi orang yang melampaui batas (QS. 40: 28). Sikap melampaui batas termasuk salah satu faktor penyebab kesesatan (QS. 40:34). Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (QS.6: 41; 7: 31). Salah satu penduduk neraka adalah orang yang melampaui batas (QS. 40: 43). Contoh sosok pribadi yang melampaui batas dapat dilihat pada diri Fir'aun dan Qârûn (QS. 10: 73; 44: 31). Orang yang melampau batas akan dihancurkan Tuhan (QS. 21: 9), perintah agar tidak mematuhi orang yang melampaui batas (QS. 26: 151).

orang kaya dengan menghabiskan uang milyaran rupiah. Sementara di sisi lain, terdapat sekelompok masyarakat yang berjuang untuk bertahan hidup.

Dalam hal ini KH. Nasruddin Anshoriy juga memperkuat temuan Rayan (1990)[317] yang mengidentifikasi problem etika terkait dengan pola komsumsi, di antara adalah ketamakan (*greed*), pola hidup komsumerisme, dan persaingan tidak sehat. Problem etik ini menyebabkan dehumanisasi, yang seringkali memperparah kerusakan lingkungan. Dengan demikian, problem etika ini selanjutnya akan menyebabkan lenyapnya kehidupan, mulai dari keragaman hayati, pemanasan global, dan pencemaran (air, udara).[318] Dengan kata lain, problem ini akan mengancam kehidupan manusia dan makhluk lain di muka bumi.

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, karena biangnya segala krisis adalah kehampaan spiritual, maka obat yang digunakan untuk mengobati krisis adalah mengembalikan spiritualitas manusia yang selama ini telah "hilang" dan terabaikan. Sebagaimana penurutan Sutardi, salah seorang santri Ilmu Giri mengatakan bahwa pra Ilmu Giri, masyarakat Nogosari menganggap bahwa potensi alam yang ada di desanya adalah warisan nenek moyang. Mereka merasa bebas melakukan apa saja termasuk eksploitasi seperti penebangan pohon yang saat itu sudah jarang untuk mencukupi keperluan konsumtif mereka. Dengan demikian, tanah kapur semakin tandus, air semakin susah di dapat, lereng-lereng pegunungan semakin gundul dan rawan longsor, sebagian besar lahan pertanian hanya mengandalkan tadah hujan, dan sumber ekonomi semakin sulit di dapat.[319]

Budaya materialisme melahirkan kapitalisme. Kapitalisme menciptakan rangsangan materi hingga pelosok desa. Masyarakat tergiring memasuki "sirkuit" yang menjadikan harta dan materi sebagai garis finis (tujuan final).

---

[317] Lihat Samuel Rayan, "Theological Perspectives on the Environmental Crisis". *Religion and Society*, XXXVII, 2, (1990): 18-34.

[318] Alan Thein Durning, "The Conundrum of Consumption." Dalam Laurie Ann Mazur (Ed.), *Beyond the Numbers: A Reader on Population, Consumption, and the Environment* (Washington, D.C./Covelo, Carlifornia: Island Press.1994), 43.

Seseorang dikatakan sukses kalau sudah berhasil menumpuk harta, jabatan, dan gelar, meskipun tanpa kontribusi sosial dan tanpa manfaat apapun bagi masyarakat.

Secara singkat, konsep Eko-sufisme Jamaah Ilmu Giri berawal dari pemahaman tentang wujud. Konsep mereka tentang sistem wujud menjadi basis pemahaman bahwa tidak ada satu wujud pun (selain Tuhan) yang dapat muncul dan eksis secara mandiri. Seluruh eksistensi pada tataran makhluk berada dalam relasi tergantung dan dalam posisi ketergantungan, tidak terkecuali manusia. Manusia dalam pandangan Ilmu Giri memiliki derajat yang lebih sempurna, karena dia adalah puncak realitas ciptaan. Walau demikian, dia tidak akan ada dan tidak akan hidup tanpa realitas ciptaan lain yang ada sebelum dalam tata urutan sebagaimana dalam sistem wujud. Oleh karena itu, manusia yang arif dan bijaksana tentulah menyadari keniscayaan relasi harmonis antar ciptaan.

Untuk dapat memiliki kualitas yang harmonis antar ciptaan, ada banyak pelajaran (termasuk alam) bagi manusia untuk melakukan transformasi kesadarannya. Transformasi kesadaran menjadi syarat lahirnya transformasi sosial. Transformasi kesadaran dapat dipantik melalui beberapa cara, 1) pemahaman tentang konsep wujud, 2) relasi antar wujud, 3) pelajaran spiritual tentang Arafah, 4) belajar realitas alam pada yang menempel pada diri. Kerja keras dalam merealisasikan diri agar memancarkan sinar keterpujian menjadi syarat perubahan sosial yang sebenarnya. Sinar Keterpujian (*Nūr Muhammad*) menjadi dasar penyusunan etika lingkungan yang ramah terhadap lingkungan.

Forum *mujāhadah, riyāḍah*, menjadi sarana penting dalam rangka merawat pemahaman, semangat, dan menjadi media yang ramah bagi jamaah untuk bertukar fikiran, serta saling mengingatkan pada etika yang ingin idealkan. Ritual Sufisme yang berisi dzikir dalam rangka KIM (Kuras, Isi, Mancu/ar) yang dilakukan di Ilmu Giri menjadi pendorong percepatan

[319] Wawancara dengan Sutardi, 26 Pebruari 2009.

terjadinya perubahan sosial, yakni menjadi masyarakat yang ramah lingkungan dan kesadaran hidup yang harmonis dengan seluruh ciptaan.

B. Konsep Eko-sufisme Jamaah Aolia' Panggang

1. Konsep tentang *Dumadi* dan *Sangkan Paran*

Sebagaimana KH. Nasrudin Anshoriy, konsep *dumadi* dan *sangkan paran* menjadi awal pembicaraan penting dalam eko-sufism KH. Ibnu Hajar dan komunitas Jamaah Aolia' Panggang. *Sangkan paraning dumadi* istilah Jawa yang berarti "(tempat) berasal dan kembalinya segala makhluk" atau "*the origin and the destination of all creatures*".

Berbicara *dumadi* (*al-makhlūq*), tentu tidak lepas dari pembicaraan *al-khāliq*. Pembicaraan ini akan mengarah pada konsep *being* (wujud). Konsep *being* telah dibahas panjang oleh para pemikir Islam berabad-abad silam. Kendati demikian, diskursus ini selalu menarik bagi pemikir sekarang dengan variasi pemikiran yang semakin kaya.

Ada dua jenis *wujūd* menurut Ibn Hajar, yakni 1) *wujūd* yang ada dengan sendirinya ada (*wājib al-wujūd*), 2) dan *wujūd* yang tidak mungkin ada (*mumkin al-wujūd*). Dengan bahasa lain, *wujūd* jenis ini keberadaannya karena atau dengan "kekuatan" lain, bukan karena dirinya sendiri.[320]

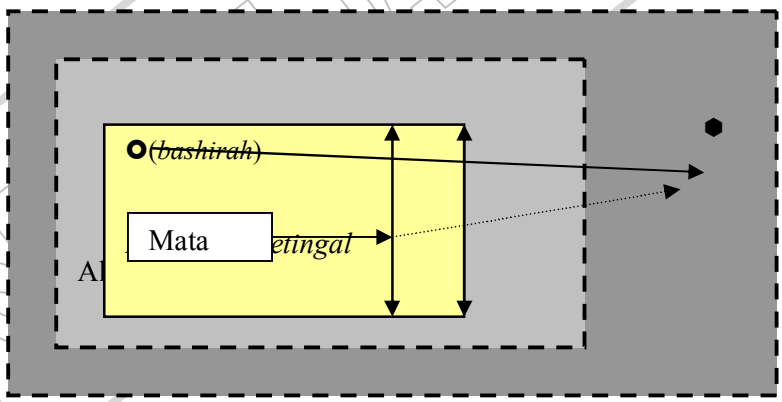
Konsep tentang *wujūd* ini telah menjadi bahan diskusi al-Syahristanī (w. 1194 M).[321] Menyitir pendapat-pendapat pendahulunya seperti al-Fārābī (w. 951 M) dan Ibn Sīnā (w. 1037 M), Syaristanī mengatatakan bahwa ada dua jenis wujud yakni *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd* sebagaimana dikatakan oleh KH. Ibnu Hajar. Dalam konteks ini, KH. Ibn Hajar masih memegangi tradisi lama yang mengatakan bahwa Allah adalah *wājib al-wujūd*, sementara selain Allah (*mā siwā Allāh*) adalah *mumkin al-wujūd*.

[320] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

[321] Al-Shahristanī, *Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm Kalām*. Jilid 2 ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD-ROM), hal. 1.

Konsep tentang *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd* menjadi arus utama *paradigm* di kalangan umat Islam Indonesia.

Berbeda dengan KH. Anshory Ch dalam penjelasan tentang *wujūd*. Di samping pembagian yang bermula dari sumber adanya sebagaimana tersebut di atas, Ibnu Hajar membagi *wujūd* sebagai hasil kognisi menjadi 1) *wujud ketingal* (wujud yang dapat terlihat), 2) *wujud ora ketingal* (*ghā'ib*). Biasanya *wujud ketingal* terdapat pada alam fisik, sementara wujud *tanpa ketingal* dibagi menjadi dua, yakni a) *ora ketingal* yang mutlak yang meliputi (Allah, dan alam ruhani lain, seperti malaikat, jin, *rūḥ*), dan b) alam *tanpa ketingal* (*ghā'ib*) nisbi. Alam ini biasanya terdiri dari alam jasad yang belum tersingkap atau belum diketahui.[322]



Keterangan: : alam *ketingal* (*syahādah*/alam fisik)
: alam *tanpa ketingal* (*ghā'ib*/metafisik) tk 1 dan 2

Gambar 7

Alam dalam Prespektif Ibnu Hajar

Tampaknya pembagian alam menjadi *ketingal* (kelihatan) dan *ora ketingal* (tidak kelihatan/*ghā'ib*) sebagaimana dikatakan KH. Ibnu Hajar

sebagai bentuk klasifikasi berdasarkan kognisi berbasis inderawi. Istilah *ketingal* adalah (daya) kemampuan melihat yang hanya dimiliki oleh mata (*baṣar*). Baginya, *ghā'ib* adalah tidak kelihatan oleh daya mata. Menurut KH. Ibnu Hajar, bahkan, objek yang tersekat oleh penghalang adalah *ghā'ib*, walau dalam strata *ghā'ib nisbī*.

Pembagian ini menjadi rancu jika disandingkan dengan kemampuan (daya) penglihatan mata jenis lain, yakni mata batin (*baṣīrah*).[323] Kemampuan mata batin bagi ahli kasyaf dapat menembus sekat baik jasmani maupun ruhani (batin). *Baṣīrah* yang aktif dapat menjadikan objek *ketingal* (tampak). Melalui mata batin yang aktif tidak ada objek yang *ghā'ib*. Istilah *ghā'ib* ada hanya pada berfungsi tidaknya dan aktif tidaknya mata batin pada hal-hal yang tidak kasat mata.

Beralih pada masalah *wujūd*. Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa Allah adalah *wājib al-wujūd*, dan selain Allah adalah *mumkin al-wujūd*. Hanya kemudian proses *mumkin al-wujūd* inilah yang dalam tradisi Islam kemudian menjadi sangat variatif dan beragam.[324]

Bagi KH. Ibn Hajar, Allah adalah "sosok" pokok pengada. Pendapat ini tidak lepas dari pemahamannya tentang *being* sebagaimana dalam al-Quran bahwa Tuhan sebagai pencipta (asal) dan pemilik (tujuan) segala sesuatu.[325] Ide dari pendiri Jama'ah Aolia ini tidaklah baru, karena bagi umat Islam. Hal

---

[322] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 12 Pebruari 2009.

[323] Lihat penjelasan Ibn 'Aṭā' Allāh tentang *baṣīrah*. Lihat Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-Ma'rūf Bi'ib 'Ibād al-Nafazī al-Randī, *Syarkh Ḥikam*, (Semarang: Toha Putra, TT), 7.

[324] Lihat tentang teori kosmologi dalam sufi, ada empat teori yang dapat disebut di sini, yakni 1) teori atomistik al-Ghazālī (w.1111 M), 2) teori iluminasi (*isyrāqī*) Syuhrawardī (w.1191 M), 3) teori manifestasi (*tajallī*) Ibn 'Arabī (w.1240 M), 4) teori *ḥikmah muta'alliyah* Mulla Sadra (w1641). Lihat Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, 4 Jilid (Qāhirah: Dār al-Kutub al-'Arabīyah al-Kubrā, 1329/1911. Dicetak ulang di Bayrut: Dār al-Fikr, TT), 2: 516. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 34-35, 36. Lihat Al-Ghazālī, "Misykāt al-Anwār", dalam Muḥammad Muṣṭafa Abū A'lā (Ed.), *Al-Quṣūr al-Awālī* (Qāhirah: Maktabah Jundi, 1970), 48. Al-Ghazālī, *Maḥk al-Naẓar fī al-Manthiq* (Bayrut: Dār al-Nahḍah al-Ḥaditsah, 1966), 106, al-Ghazālī, *Maqāṣid al-Falāsifah*. Cet. II (Mesir: Dār al-Ma'ārif, TT), 141, 170. Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, Juz I (Bayrut: Dār al-Fikr, TT), 104-105.

[325] Lihat QS.10: 4; QS. 21:104; QS. 30: 21, 27.

ini telah dimaklumi dan diketahui berdasarkan firman Allah dalam al-Quran. Konsep asal usul dan kembalinya alam dalam hal ini sebenarnya memiliki makna yang sama dengan QS. 2: 156, *"innā lillāh wa innā ilaihi rāji'ūn"* (sesungguhnya kita adalah milik Allah, dan akan kembali pada-Nya). Ayat-ayat yang senada dengan inti pesan QS.2: 156, dapat ditemukan bahwa Allah adalah tempat kembali (*paraning dumadi/marji'*) pada QS. 3: 55, QS. 5: 48, 105; QS. 11: 4.[326]

Menurut KH. Ibn Hajar, *wujūd* yang *mumkin* ini ada karena atas dasar hasrat. Alam semesta termasuk manusia ada karena hasrat. Pembicaran hasrat tidak lepas dari wacana tentang *rūḥ* yang merupakan *'amr* Tuhan. Sekalipun dia berkeyakinan bahwa membicarakannya dibatasi oleh syara'.[327]

Bagi KH. Ibnu Hajar, *rūḥ* memang persoalan rumit dan masalah rahasia. Hal ini berkaitan dengan Dzat Allah. Dalam al-Quran, dijelaskan sedikit tentang *rūḥ* "*Rūh min amr rabbī*".[328] Bagi KH Ibnu Hajar, *rūḥ* adalah dari *dawuh* (Jawa: firman) Pengeran[329] (Jawa: Tuhan). Perintah seseorang itu berasal dari hasrat. Dengan kata lain, adanya perintah mesti ada hasrat. Kalau tidak ada hasrat dari dalam diri, maka tidak mungkin ada perintah. Dalam konteks ini, KH. Ibnu Hajar mencontohkan, misalkan seorang tuan rumah memerintahkan tamunya, "Silahkan masuk Mas". Perintah mempersilahkan masuk itu berasal dari hasrat yang ada dalam diri seorang tuan rumah agar sang tamu masuk ke rumah. Dalam konteks ini, demikian juga *rūḥ* itu berasal

[326] Ada 11 kali kata *marji'*, yang menginformasikan bahwa Tuhan adalah tempat kembali dalam al-Quran seperti pada QS. 3:55, QS.5: 48, 105; QS.6: 60, 64; QS.10: 4, 23; QS.11: 4; QS.29: 8, QS.21: 10, QS.39: 7. Sementara kata ada 3 *lafaẓ rāji'ūn* yang secara eksplisit bahwa kosmos (termasuk manusia) akan kembali kepada Tuhan. Informasi quranik ini dapat dilihat ada QS. 2:46, 156; QS.21: 93. Lebih lanjut lihat Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Fahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (TTP: Dār al-Fikr, 1981), 302.

[327] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 23 Maret 2009, 7 September 2009.

[328] QS. 17: 85; QS.40: 15.

[329] Orang Jawa sering menyebut Tuhan dengan sebutan *Pengeran* (huruf e setelah bukan Pangeran), atau *Gusti Alah*. Lihat Kuntowijyo, *Paradidma Islam* (Bandung: Mizan, Cet. VI, 1994), 367-368.

dari hasrat. Hasrat tersebut tertumpang pada perintah.[330] Dalam masalah *rūḥ*, Ibnu Hajar tidak seprogresif al-Ghazālī. Bagi Al-Ghazālī *rūḥ* memiliki dua makna lahiriyah dan empat makna hakiki.[331]

Hubungan antara proses kreasi (mencipta adalah proses mengadakan dari tidak ada menjadi ada. Mencipta adalah bukti senang atau cinta. Ibu-ibu mencipta sesuatu seperti penganan dan kerajinan karena ada hasrat dan rasa senang, kalau tidak senang pastilah tidak dibuat. *Wegah têmen!* (malas lah !). Hasrat senang/menyintai terhadap benda yang dibuat tersebut baik secara langsung tersebut (seperti senang membuat serabi memang karena senang bentuknya dan rasanya) maupun karena efeknya (senang membuat serabi karena sangat laku dijual).

Dalam komunitas Jama'ah Aolia, sebagaimana dikatakan oleh KH. Ibnu Hajar, bahwa *dumadi* (kejadian) menjadi ada karena hasrat. Yakni, hasrat Allah untuk menjadikan sesuatu yang namanya *'ālam*. Baginya, alam (termasuk di dalamnya manusia) akan ada kalau diadakan. Karena keberadaannya adalah *mumkin al-wujūd*.[332] Di sinilah pentingnya faktor hasrat dan cinta dalam memunculkan aktivitas kreasi (pencitaan), rasa kepemilikan, dan kegiatan pengaturan (penataan).

Karena hasrat itulah Allah mengkreasi (mencipta) alam. Pendapat KH. Ibnu Hajar tentang hasrat ini senada Ibn 'Arabī (w.1240) dan Rūmī (w.1273) yang mengatakan bahwa alam yang *mumkināt* ada karena cinta. Pendapat mereka ini didasarkan pada hadits yang sangat populer dalam aliran sufi

---

[330] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 30 Agustus 2009. Wawancara dengan Khafid (Santri Senior), 28 Agustus 2009.

[331] Kedua makna lahiriyah tersebut, bahwa ruh adalah 1) sesuatu yang halus yang bersumber pada lubang hati jasmani lalu menyebar ke seluruh tubuh melalui peredaran darah, 2) peredaran ruh dalam tubuh ibarat lampu yang menerangi seluruh ruangan. Sedangkan secara hakiki, ruh adalah 1) semakna dengan *qalb*, yakni sesuatu yang halus, yang mengetahui dan menyerap pengetahuan, 2) persoalan yang sangat mengagumkan, unik, dan persoalan tentang ketuhanan, 3) mayoritas akal tidak mampu memahami hakikinya, 4) sebagaimana dimaksud pada QS. 17: 85.

[332] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 26 Pebruari 2009.

yakni, "Aku adalah Khazanah Yang Tersembunyi, Aku cinta untuk dikenal, maka Aku ciptakan makhluk".[333]

Dalam *waḥdat al-wujūd*, kosmos adalah teofani (pengejawantahan) Tuhan. Inti dari konsep ini mengatakan bahwa keragaman kosmos (alam) adalah berasal dari Yang Satu (*Unity*). Dengan kata lain, bahwa ide sentral *waḥdat al-wujūd* adalah, "Semua wujud adalah satu".[334] "Wujud tersebut adalah *al-Ḥaqq*, tidak ada wujud lain, selain Dia".[335]

"Entitas wujud adalah satu, tetapi hukumnya beraneka".[336] Dia (*al-Ḥaqq*/Tuhan) adalah esa dalam wujud, karena semua yang mungkin yang dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi yang melihat".[337] Tidak ada keserupaan dalam wujud, dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu realitas, dan sesuatu itu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri.[338]

Lebih lanjut KH. Ibnu Hajar menjelaskan bahwa alam adalah "bayangan" Tuhan. Wujud "bayangan" yang muncul dari hasrat dan cinta-Nya. Alam adalah ilmu Tuhan yang tercecer atau terfragmentasi.[339] Dalam konteks *eco-sufism*, manusia dapat belajar dan memperoleh ilmu yang hakiki dari wujud bayangan tersebut. Dengan kata lain, wujud alam bagi manusia

---

[333] كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف Lihat Maḥmūd al-Alūsī Abū Fadl, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab'u al-Matsānī* Juz XIII (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, TT), 10. Hadis ini dinyatakan *ṣaḥīḥ* oleh para sufi, tetapi ahli hadits memberikan penilaian yang sebaliknya.

[334] Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Jalālah* dalam *Rasā'il Ibn al-'Arabī*, Part 2 (Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Mąârif al-Osmania, 1948), 9; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī*, 35, 145.

[335] Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid 2: 516. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabī*, 35.

[336] Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, 2: 519; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabî*, hal. 35.

[337] Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, 3: 290; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabî*, hal. 35.

[338] Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, diedit dan diberi komentar oleh Abū al-A'lā 'Afīfī, (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), Juz. 1, hal. 90; Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabî*, hal. 35.

[339] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

adalah jembatan emas agar mendapatkan kebenaran pengetahuan yang hakiki.[340]

Terdapat perbedaan dalam klasifikasi alam menurut Ibnu Hajar dan para sufi lain. Perbedaan tersebut tampak pada istilah yang dikemukakan al-Ghazālī (w. 1111 M) yang membagi alam menjadi tiga, yakni, 1) *jabarūt*, 2) *malakūt*, 3) *mulki*.[341] Sementara itu, klasifikasi alam dalam Ibnu 'Arabī (w.1240 M) terbagi menjadi dua, 1) *'ālam arwāḥ* dan 2) *'ālam barzakh* atau disebut juga *'ālam mitsāl* atau *khayyāl*. Istilah di atas juga berbeda dengan klasifikasi 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w.1126 M), alam dibagi secara lebih rinci menjadi empat, 1) *lāhūt*, 2) *jabarūt*, 3) *malakūt*, 4) *mulki*.[342]

Pemikiran KH. Ibnu Hajar jika dilihat dengan frame beberapa sufi terdahulu, tampaknya lebih menekankan pada dapat ada tidaknya akses penglihatan mata kebanyakan orang. Kalau demikian yang dimaksudkan, klasifikasi ini tergolong simpel dan lebih sederhana. Tetapi yang harus diperhatikan dari klasifikasi KH. Ibnu Hajar adalah konsep kasat mata dan *ora ketingal* tidak kasat mata mengandung ambiguitas yang cenderung rancu. Konsep kasat mata dan tidak kasat mata menjadi sangat subjektif dan relatif jika konsep tersebut melibatkan peran mata batin (*baṣīrah*). Kalau yang dimaksud adalah konsep kasat mata dan tidak kasat mata itu berdasarkan mata kepala, maka konsep kasat mata adalah alam mulki sebagaimana istilah yang diusung oleh al-Ghazālī (w.1111 M) dan 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w.1126 M). Diskursus tentang alam sebagai "jembatan emas" akan dibahas pada sub bab berikutnya.

Dalam konsep sufitiknya, KH. Ibnu Hajar tidak membahas tentang *nūr Muḥammad* sebagaimana telah menjadi pembahasan yang ramai oleh sufi-sufi

---

[340] Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 29 Januari 2009, 24 Agustus 2009, 2 September 2009.

[341] al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jilid 5, 39-40.

[342] Alam *lāhūt* adalah alam ketuhanan yang merupakan "negeri asal" *rūḥ- rūḥ,* termasuk *rūḥ* manusia. Alam *jabarūt* adalah alam kemahakuasaan Tuhan. Alam ini, bagi al-Jīlānī merupakan tempat singgah pertama *rūḥ*. Tingkatan alam ini berada di bawah alam *lāhūt*.

terdahulu sebagaimana al-Jīlānī (w. 1129 M). KH. Ibnu Hajar lebih menekankan pada tentang *rūḥ* sebagai *'amr* Tuhan, dan *'amr* Tuhan sebagai asal-muasal alam semesta.

Dari uraian sub bab ini dapat disimpulkan bahwa asal muasal alam sesta adalah berawal dari hasrat. Hanya saja, KH. Ibnu Hajar tidak mengelaborasi hasrat Tuhan yang seperti apa sehingga melahirkan *'amr*. Hal ini berbeda dengan Ibn 'Arabī yang menjelaskan bahwa hasrat yang dimaksud adalah hasrat untuk dikenal (*li u'rafa*) sebagaimana hadis yang terkenal di kalangan sufi. Ada konsep yang terputus dari Jamaah ini terkait dengan hasrat yang melahirkan. Walaupun demikian, *amr* adalah pangkal atau asal-muasal dumadi. Pembahasan tentang konsep kasat mata dan tidak kasat mata menjadi bagian penting untuk memasuki pembahasan baru tentang alam sebagai jembatan emas menuju Tuhan.

Dalam konteks budaya Jawa, ada konsep hubungan antara jiwa dan raga seperti disebut dengan a) hubungan jiwa dan raga terkenal dengan konsep *curiga manjing warangka* (jiwa masuk dalam raga), b) hubungan makhluk dan Tuhan, terkenal dengan konsep *pamoring kawula-Gusti* (hubungan makhluk dengan Tuhan), c) hubungan sosial dan kosmologis, yang dikenal dalam konsep ajaran *tepa sarira* (saling sapa, tenggang rasa), dan *hamemayu hayuningrat* (merawat dan memajukan alam).

Dalam konteks ini, terdapat kepercayaan dalam masyarakat Jawa tentang "keabadian hidup" (*urip langgeng/kalanggengan*), seperti konsep *mati sajroning urip* (mati dalam hidup), *urip sajroning pati* (hidup dalam kematian).[343] Artinya, dalam konteks ajaran Jawa, ada dua hal yang kayaknya

---

Sedangkan alam *malakūt* adalah alam kerajaan batiniyah. Alam *mulki* adalah alam jasad atau materi. Lihat al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār*, hal. 46.

[343] Dalam *Sastra Gending* Sultan Agung membicarakannya dalam bait-bait V/13-14……

Kayun pidareni
(hidup dalam dua alam, alam jasmani dan ruhani)

……

Hubungan monodualis, raga–jiwa, lahir-batin, makro-mikro kosmologis, *kabīr-ṣaghīr* tersebut menarik hati di kalangan Kejawen. Di *Serat Dewa Ruci*, terdapat juga perumpamaan yang tercermin dan bayanganNya, sebagai berikut:

berlawanan arah menyatu dalam kehidupan. Konsep dalam Kejawen telah lama mengakomodir dualisme dalam kesatuan yang padu. Alam tidak hanya dipandang sebagai wujud fisiknya saja, tetapi ada unsur lain yang juga penting, yakni unsur metafisik. Pemahaman konsep-konsep Jawa ini kemudian akan melempangkan jalan bagi pemahaman tentang alam yang sifatnya fisik sebagai jembatan menuju realitas yang metafisik.

2. Alam: "Jembatan Emas" Menuju Allah

Paling tidak ada dua poin penting yang dibicarakan pada sub bab ini, yakni 1) tentang *sunnah* (hukum/ketentuan) *Allāh*, 2) manusia tujuan akhir penciptaan melalui *sunnah* Allah. Pembicaraan tentang *sunnah Allah* mengarahkan pada dimensi "rasionalitas" *qudrah* (kekuasaan) dan *irādah* (kehendak) Tuhan. Artinya, dengan kacamata *sunnah Allāh*, kekuasaan dan kehendak Tuhan akan dapat dicerna melalui logika[344] manusia yang terbatas.

Bagi KH. Ibnu Hajar, sebagaimana pendapat yang lain, mengatakan bahwa manusia adalah bagian dari alam semesta. Hanya saja kemudian, KH. Ibnu Hajar memahami keberadaan alam ini berbeda dengan lainnya. Baginya,

---

Badan njaba wujud kita iki
Badan njero munggwing jroning kaca
Ananging dudu pangilon
Pangilon jroning kalbu
Yeku wujud kita pribadi
Cumetak jro panyipta
.....
(Badan luar wujud kita ini
Badan dalam seperti dalam kaca
Tetapi bukan cermin
Cermin dalam kalbu
Yaitu wujud kita pribadi
Tercipta dalam penciptaan
.....)

Lihat Nasruddin dalam membahas Yasadipura dan Serat Dewa Ruci, V: 33, 29 dalam Antropologi (Draf Buku), 129. Lihat juga tulisan Romdon yang membahas tentang *sangkan paraning dumadi* Jawa, yang terkait dengan alam dan Tuhan. Romdon, *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 2.

alam adalah "jembatan emas".[345] Keberadaan manusia tidak *ujug-ujug* (spontan ada), tetapi melalui proses panjang. Dengan kata lain, keberadaan manusia melalui evolusi yang sangat panjang dan *kanti lantaran* (dengan menggunakan sarana). Menurutnya, "Konsep *kun fayakūn* jangan dipahami secara melompat atau langsung *mi'rāj*, atau tiba-tiba. Sekalipun memang kalau Allah berkendak, maka pasti terjadi, karena Dia Maha Kuasa".[346]

Berkaitan dengan *lantaran* (sarana) ini, KH. Ibnu Hajar kemudian mengurai bahwa alam adalah *lantaran* (sarana) terciptanya manusia. Paling mudah bagi para awam, katanya bahwa alam di sini yang paling kasat mata adalah tanah. Tentang masalah tanah sebagai *lantaran* keberadaan manusia juga disebut berkali-kali dalam al-Quran dengan beberapa sebutan bahwa manusia diciptakan dari tanah yang disebut dengan *turāb*,[347] *ṣalṣāl min ḥama'in masnūn*,[348] dan istilah lain.

Beberapa istilah dalam al-Quran sebagaimana disebut di muka, para *mufassir* sepakat bahwa bahan dasar jasad manusia adalah tanah. Pendapat ini tidak beda dengan pendapat komunitas Jamaah Aolia' yang mengatakan bahwa tanah adalah bahan dasar jasad manusia. Sedangkan jasad adalah sarana atau alat untuk mewadahi *rūḥ*.[349]

Secara jasmaniah, tanah adalah media adanya manusia pertama (Adam) dan anak cucunya (*banī Ādam*). Bagi KH. Ibnu Hajar, masyarakat awam sekalipun tidak menjadi banyak persoalan ketika menghadapi realitas penciptaan Adam yang jasadnya terbuat dari tanah. Justru manusia generasi

---

[344] Kata "logika" dipilih untuk mewadahi kemampuan rasionalitas manusia.

[345] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 24 Agustus 2009.

[346] Materi Pengajian Ibnu Hajar, 26 Agustus 2009; Wawancara dengan Hafidz (Anggota Jamaah Senior), 27 Agustus 2009.

[347] Penjelasan quranik tentang *turāb* sebagai bahan penciptaan manusia dapat dilihat pada QS. 3: 59; QS. 18: 37; QS. 22: 5; QS. 30: 11; QS. 40: 67.

[348] Sedangkan kata *ṣalṣāl* terdapat pada QS. 15: 26, 28, 33; QS. 55: 14.

[349] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009.Wawancara dengan Sabar (Anggota Jamaah Senior), 30 Agustus 2009. Wawancara dengan Purwanto (Anggota Jamaah), 31 Agustus 2009.

setelah Adam dan generasi sekarang yang perlu penyadaran akan eksistensi dirinya yang berasal dari tanah.

Di sinilah logika terhadap *sunnah* (hukum) *Allāh* perlu dipaparkan. Memang Nabi Adam, manusia pertama secara langsung diciptakan oleh Allah dari tanah. Namun, anak Adam, bermula dari pertemuan spermatozoa ayahnya dan ovum ibunya. Jika dirunut, sperma dan ovum berasal dari sari pati tanah, yakni makanan yang konsumsi oleh orang tua si anak (calon manusia). Diketahui bahwa hampir semua makanan yang dikonsumsi adalah berasal dari tumbuhan dan hewan. Sumber pangan (tumbuhan dan hewan) berasal dari tanah.[350] Dengan demikian, konsep ciptaan dalam Sufisme Jamaah Aolia' berkesesuaian dengan konsep tentang eko-sistem, di mana setiap organisme tidak dapat berdiri sendiri atau tergantung pada organisme lain.

Bagi KH. Ibnu Hajar, secara *sunnah Allāh* (hukum sebab akibat), jika tidak ada tanah, maka akan sulit terlahir (adanya) manusia. Karena tanah adalah menjadi jembatan keberadaannya, walaupun umat Islam meyakini bahwa Allah juga mampu mencipta tanpa sarana dan tanpa sebab musabab (*kun fayakūn*).[351] Dengan demikian, unsur tanah dan pembentuk tanah yang terdiri dari Oksigen, Carbon, Nitrogen, Argon[352] diciptakan untuk keperluan penciptaan manusia.[353]

Secara kronologis, KH. Ibnu Hajar menjelaskan proses evolusi jasad manusia dimulai dari *turāb* (tanah), *nuṭfah* (campuran antara spermatozoa dengan ovum), *'alaqah* (segumpal darah), *muḍghah* (segumpal daging), *kasauna iẓāma laḥma* (tulang yang terbungkus daging), dan kemudian

---

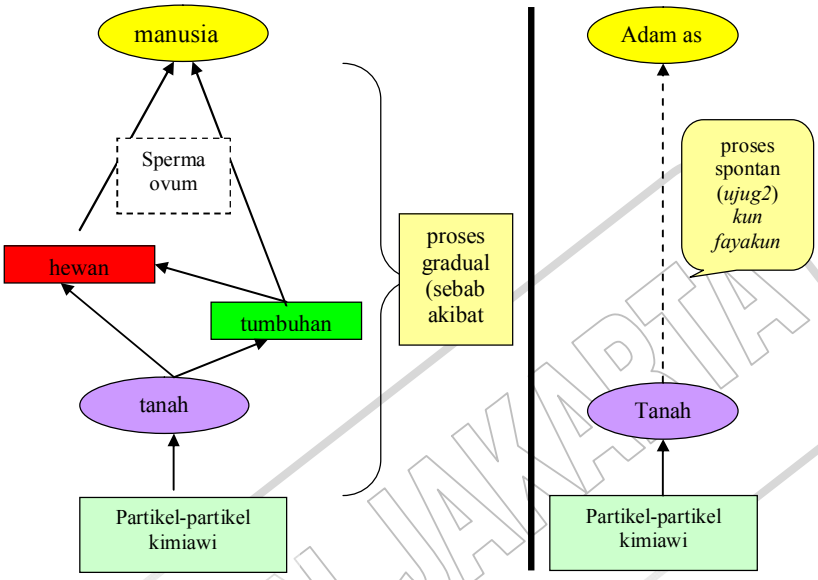
[350] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009, dan 28 Agustus 2009.

[351] Ada banyak ayat yang menjelaskan kekuasaan Allah yang melampaui hukum sebab akibat seperti penciptaan Nabi 'Īsā (QS. 9: 16-22), Penciptaan Nabi Yaḥyā (QS. 6: 3-15), mukjizat para Nabi.

[352] Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah, dan Air dalam Perspektif al-Quran* (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2002), 60.

[353] Wawancara dengan Ibn Hajar, 28 Agustus 2009.

menjadi makhluk yang sempurna.[354] Untuk memudahkah kerangka alur evolusi manusia, dapat dilihat pada gambar berikut ini:



Gambar 8

Evolusi Jasad Manusia (Adam dan Anak-Cucu Adam)

Dalam konteks Eko-sufisme, KH. Ibnu Hajar ingin mengatakan bahwa dalam diri manusia terdapat wujud "alam", yakni unsur-unsur partikel kimiawi yang kemudian "menyatu" dan "memadat" dalam wujud tanah. Wujud tanah ada karena interaksi antara berbagai komponen kimiawi antara zat arang (carbogenium [C]), zat lemas (nitrogenium [N]), zat pembakar (oxygenium [O]), zat cair (hydrogenium [H]). Dengan kata lain, apabila keempat unsur tersebut tidak terjadi simbiosis dan berkolaborasi, maka wujud tanah pun tidak ada. Selanjutnya, jika wujud tanah tidak ada, maka manusia juga tidak pernah ada. Dalam konteks ini, secara jasmaniah manusia sangat rentan dan lemah. Jika unsur pembuatnya ditiadakan, maka dia menjadi tidak berdaya bahkan mengancam keberadaannya.

[354] Lihat QS. 16: 4, QS. 17: 38. QS. 22: 5; QS. 32: 13-14; QS.35: 11; QS. 36: 77; QS. 40: 67; QS. 53: 46; QS. 75: 37; QS. 76: 2; QS. 80: 19.

SPS UIN JAKARTA

Menurut KH Ibnu Hajar, dalam evolusi jasadnya, manusia pernah melewati fase alam *jamādāt* (benda padat/partikel), alam *nabātāt* (tumbuhan), alam *ḥayawānāt* (hewan), dan terakhir mewujud sebagai manusia. Keberadaan manusia pada fase-fase tersebut menunjukkan adanya *lantaran* dan evolusi panjang "sejarah" keberadaan manusia.[355] Melihat dari kenyataan evolusi ini, manusia menurut KH. Ibn Hajar pernah mengalami fase makhluk bersel satu layaknya amuba hingga berkembang menjadi bersel banyak.[356]

Konsep ini bagi Ibnu Hajar memberi pesan dan menggiring pada kesadaran bahwa manusia adalah makhluk yang sangat rentan. Artinya, dalam proses *being* (wujud) nya saja perlu banyak *lantaran*, yang mana jika lantaran itu tidak ada maka tidak ada wujud manusia, baik yang berupa 1) eksistensial (awal), 2) *survival* (selanjutnya), 3) maupun kesadaran "keilmuan".[357]

Berkaitan dengan ide bahwa alam adalah *lantaran* (perantara) tumbuhnya kesadaran "keilmuan" yang hakiki ini menarik, jika disandingkan dengan pemikiran Nasr. Menurut Nasr, al-Quran adalah sumber pengetahuan dan kebenaran hakiki. Lebih lanjut, Nasr menjelaskan bahwa ada dua jenis al-Quran, yakni 1) *qur'ān cosmos*, 2) *qur'ān wahyu*. Keduanya memiliki kesamaan wujud. Al-Quran adalah wahyu yang diturunkan dengan berbagai simbol tulisan dan kata yang terhimpun (*the recorded qur'ān*), sedang alam adalah wahyu dalam bentuk kosmik (*takwīnī*).[358] Alam adalah sebuah buku yang berisi "wahyu primordial".[359] Dengan demikian, *qur'ān cosmic* dan *primordial qur'ān/recorded qur'ān*, keduanya adalah "kitab suci" Tuhan.

---

[355] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009. Lihat juga Ibnu Hajar, *Taman Kerinduan* (Draf buku belum diterbitkan) (TTP: TP, TT), 14.

[356] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009.

[357] Wawancara dengan Ibnu Hajar dan Hasil FGD dengan Jamaah Aolia (Sabar, Hafidz, Purwanto), 29 Agustus 2009.

[358] Nasr, "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994, hal. 5. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat* (Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999), 64-66.

[359] Hossein Nasr, *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*. Terj. Suharsono dkk (Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004), 199.

Dalam konteks ini, tampak ada kesesuaian antara pemikiran antara Nasr dengan Ibnu Hajar.

Pemikiran Ibnu Hajar tentang evolusi *wujūd* manusia berkesesuaian dengan Rūmī (w.1273 M) yang mengatakan bahwa manusia adalah tujuan akhir penciptaan. Evolusi dimulai dari awal adanya alam semesta. Ibarat seorang petani yang mencita-cita buah. Dia harus menyediakan lahan, pengairan, pupuk, dan berbagai hal berkaitan dengan penanaman pohon buah tersebut. Dalam konteks ini, Rūmī (w.1273 M) menyebut manusia sebagai "buah" kosmos. Untuk mendapatkan buah tersebut, Tuhan menyediakan bahan baku sebagai *lantaran* (media) untuk mencapai tujuan yang dimaksudkan. Buah memang lebih kecil dibanding pohonnya. Namun, secara hakiki, buah memiliki potensi yang lebih komplit dibanding pohonnya. Dalam buah terdapat "*prototype*" tumbuhan. Di dalam buah yang kecil itu terdapat biji yang secara potensial akan menjulurkan tangkai baru, daun-daun baru, akar-akar baru, serta buah-buah baru. Buah adalah "pohon kecil".[360]

Buah adalah ilustrasi yang mudah digunakan untuk menjelaskan keberadaan manusia sebagai puncak ciptaan. Dalam konteks ini, al-Ghazālī (w.1111 M), Ibn 'Arabī (w.1240 M), Rūmī (w. 1273 M) mengatakan bahwa manusia adalah "*prototype*" kosmos. Dia disebut dengan *al-'ālam al-ṣaghīr* (mikrokosmos) yang secara potensial merepresentasikan *al-'ālam al-kabīr* (makrokosmos).

Bagi Ibn 'Arabī (w.1240 M), *insān kāmil* adalah miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajallī*Nya pada jagat raya. Ibn 'Arabī (w.1240 M) menyebutnya dengan *al-'ālam al-ṣaghīr* (mikro kosmos)[361] yang dalam dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makro kosmos). Esensi *insān kamīl* adalah cermin esensi Tuhan. Istilah *insān kāmil*, bagi KH. Ibnu Hajar adalah realitas yang hanya melekat pada Nabi Muḥammad saw. Baginya,

[360] Lihat Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami,* 65.

[361] Ibn Araby, *Futuḥāt al-Makkīyah* Juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, TT), 118.

tidak ada wujud manusia yang *kāmil* selain Nabi Muḥammad.[362] Walaupun demikian, dia tetap sepakat bahwa manusia adalah tujuan akhir penciptaan.[363]

Ibn ‘Arabī (w.1240 M) menyebut penciptaan Adam dalam proses kreatif Tuhan adalah berfungsi sebagai transmisi, refleksi, bahkan sebagai alasan penciptaan kosmos. Pembahasan tentang penciptaan Adam berkaitan erat dengan pembahasan tentang hakikat malaikat dan hubungannya dengan konsep-konsep polar.[364] Lebih lanjut, Ibn ‘Arabī (w.1240 M) mengatakan bahwa Adam adalah realitas yang dapat nemampung *tajallī* ini. Karena dalam diri Adam terdapat sintesis antara realitas kosmos dan *rūḥ* yang merupakan *amr* Tuhan. Semua nama Tuhan yang membentuk Citra Tuhan termanifesikan dalam Adam. Adam adalah gabungan semua eksistensi. Malaikat dan Jin tidak memperoleh kelengkapan sebagaimana Adam.[365]

Alam selain sebagai sarana penciptaan dan eksistensi manusia, alam juga berfungsi sebagai media pembelajaran atau pemantik kesadaran pengetahuan sebagaimana dibahas di atas. Menurut Ibnu Hajar, alam adalah “jembatan emas” untuk memahami realitas (*wujūd*) yang lebih hakiki bagi manusia, yakni Tuhan. Alam sebagai jembatan emas, bermakna sebagai “arena belajar” bagi siapa pun, termasuk manusia. Pada dan melalui alam semesta (kosmos) manusia dapat belajar tentang kehidupan yang lebih baik. Alam semesta adalah sumber sekaligus media pembelajaran.[366]

Progresifitas kosmologi sufi Ibnu Hajar sebagaimana tidak dijumpai pada Nasr adalah penyikapan terhadap paradoksal-paradoksal yang merupakan sifat dari *quran cosmic*. Di alam semesta, menurut Ibnu Hajar dapat ditemukan hal-hal yang seolah bertentangan. Pertentangan adalah ciri

---

[362] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

[363] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

[364] Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, 71-72.

[365] Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 71-72.

[366] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009. Wawancara dengan Sabar, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Muhafidz, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Purwanto, 27 Agustus 2009.

wujūd alam ciptaan (*makhlūq*). ”Ciri alam adalah genap, di dalamnya tersimpan potensi paradoks”.[367]

Pertentangan dapat disaksikan melalui sifat-sifat, kualitas, dan posisi. Pertentangan posisi misalnya atas-bawah, kanan-kiri, utara-selatan, dan seterusnya. Pertentangan sifat misalnya membangkang-patuh, judes-ramah, dan lain-lain. Demikian juga ada yang buram, ada yang cerah cemerlang. Keduanya berlawanan dan bertentangan. Semua itu, bagi KH Ibnu Hajar adalah “arena belajar”. Seseorang yang memiliki ketajaman *baṣīrah* (mata hati), dia mampu melihat alam sekitar dengan kacamata integratif (tidak dikhotomis). Artinya, di dalam alam semesta ada unsur Tuhan. Alam dipandang sebagai perantara untuk ma’rifat padaNya. Alam tidak hanya dipandang sebagai alam yang terpisah dengan Tuhan, melainkan sebagai bagian yang integral dari Tuhan.[368]

Sifat dikhotomis atau sifat mendua adalah salah satu ciri dari alam semesta, yang ciri (sifat) substansinya sangat berbeda dengan sifat Tuhan. Tuhan adalah *Aḥad* (Esa) dalam keadaan apapun dan bagaimanapun sebagaimana dalam QS.112:1-3. Sekalipun dalam tataran pengenalannya pada manusia yang menyemesta sepertinya terdapat “dualitas”. Sifat dualitas ini diperlukan untuk “arena belajar” yang luar biasa bagi manusia yang secara “*built in*” diberikan kemampuan memilih dari satu dari dualitas atau mengintegrasikan dualitas tersebut.[369]

Dalam diskursus ini, KH. Ibnu Hajar —walau tidak eksplisit dikatakan— telah masuk pada pembahasan yang secara akademik dikenal dengan istilah *coindencitia oppositorum*[370] (*unity of opposites/al-jam‘ min al-*

---

[367] Hasil observasi dalam acara *sewelasan* di Panggang, 30 Agustus 2009.

[368] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009.

[369] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Januari 2009, 30 Agustus 2009.

[370] *Coincedentia Oppositorum* atau *unity of opposites* (*al-jam‘u bain al-addād*) adalah istilah yang dikenalkan oleh filosof Yunani pra skolastik Heraclitus (535–475 SM). *Coincidentia oppositorum* adalah frase dari bahasa Latin yang berarti *coincidence opposites* atau kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi. Ini adalah terma neoplatonic yang dinisbahkan pada ahli matematika German Nicholas Cusa dalam artikelnya, *De Docta Ignorantia* (1440). Mircea Eliade,

'addāt), yakni konsep yang membicarakan penyatuan dari hal-hal yang bertentangan (beroposisi). *Unity of opposites* adalah konsep sentral dalam dialektika, baik dalam mistisisme, filsafat, maupun sains. Konsep ini dapat didefiniskan sebagai situasi atau identitas yang melingkupi eksistensi (wujud). Walaupun, situasi dan identitas wujud ini sangat tergantung pada ko-eksisten. Situasi dan identitas yang dipengaruhi oleh ko-eksisten ini yang menjadikan dia berbeda (*opposite*) dengan yang lainnya. Dalam tataran wujud eksisten, sifat beda memang harus ada, agar wujud dapat dibedakan.[371]

Lebih lanjut, KH. Ibnu Hajar mengatakan bahwa manusia harus selalu berterima kasih (*syukr*) dari keadaan yang *opposites* (saling bertentangan) ini. Hal ini karena *ono salah siji* (ada salah satu) yang telah melakukan yang buram. Ini untuk keseimbangan "eko-sistem". Di dunia ini dua sifat yang bertentangan selalu ada. Bahkan, dua-duanya harus ada. Tidak mungkin kejahatan diberantas, karena kejahatan itu akan selalu ada. Adanya kejahatan, akan melahirkan "imanometer". Kalau yang menang itu sifat baik, maka *ilham malakūt* akan lahir, dan kemudian melahirkan kebaikan. Walau demikian, sifat baik tersebut tetap relatif. Hal ini karena dalam diri manusia tetap ada kejahatan. Sebaliknya, jika kejahatan itu yang dominan, maka yang muncul adalah kejahatan. Walau demikian, masih ada kebaikan yang ada dalam hati. Dalam konteks wujud semesta, jika yang dihadapi seseorang itu orang baik, maka orang lain akan belajar kebaikan tersebut. Jika, yang dihadapi seseorang itu pemarah, maka orang tersebut akan belajar sabar dari si pemarah itu. Demikian juga, kalau ada anak nakal, ia akan menjadi guru yang mengajarkan kepintaran dan kesabaran.[372]

---

sejarawan agama pada abad ke 20 menggunakan istilah ini secara lebih luas pada essainya tentang mitologi dan ritual. Demikian juga ahli psikiatri Carl Jung, Henry Corbin (filosof dan ahli Islamic Studies), juga Gershom Scholem (filosof Yahudi). Term ini juga digunakan untuk menjelaskan wahyu tentang "kemanunggalan" sesuatu yang sebelumnya diyakini berbeda.

[371] Lihat Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Sociology of Knowledge to Zaroastrianism*. (Routledge: Taylor & Francis, 1998), 437.

[372] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Januari 2009.

Dalam konteks ini, menurut KH. Ibnu Hajar, bagaimana seseorang akan belajar tentang kesabaran, *wong* tidak ada arena. Kalau tidak ada kasus, maka tidak akan ada pelajaran tentang kesabaran. Manusia harus berterima kasih kepada Allah, karena Dia menyiptakan setan. Kalau tidak ada setan, manusia akan kehabisan jalan untuk mencari pahala. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh KH. Ibnu Hajar,

> "Bagaimana kita menjadi juara *wong* tidak ada lawan. Kita tidak punya medan. *Wong* petinju Christ John itu saja menjadi juara karena *diantemi atusan ewon* (dipukul ribuan kali). Kita yang belum pernah *diantemi* (dipukuli), *kok* ingin jadi juara".[373]

Dalam konteks ini, KH. Ibnu Hajar berpandangan bahwa alam sekitar (kosmos) yang meliputi (tanah, bebatuan, tumbuhan, dan binatang, serta masyarakat, dunia jin, malaikat) adalah "jembatan emas" bagi manusia. Kosmos adalah "arena" yang indah. Arena untuk "bermain" dan belajar. Manusia yang cerdas dan tercerahkan dapat belajar dari keadaan alam (kosmos), termasuk belajar pada sifat *opposites* atau "keburamannya", termasuk belajar dari keburukan Iblis sekalipun. Artinya, kesalahan sekalipun dapat dijadikan pelajaran agar kesalahan yang sama tidak terulang lagi.

Tujuan dari pembelajaran dari kesalahan dan keburukan adalah agar kesalahan dan keburukan serupa tidak terulang lagi pada masa yang akan datang. Pendapat KH. Ibnu Hajar memperkuat gagasan yang telah lama ada sebagaimana dipaparkan Awn[374] yang menulis tentang Iblis dalam perspektif sufi. Awn mengatakan bahwa bagi para sufi Iblis adalah "*sparing partner*" manusia untuk mencapat derajat kemuliaan kemanusiaannya.[375] Pemahaman yang komprehensif tentang alam semesta sebagai arena bermain dan belajar ini mengantarkan manusia pada kualitas manusia yang sesungguhnya, yakni *aḥsan al-taqwīm*).

---

[373] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Januari 2009.

[374] Peter J. Awn, *Tragedi Setan; Iblis dalam Psikologi Sufi* (Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 150.

[375] Peter J. Awn, *Tragedi*, 121-248.

Dalam kajiannya, Awn menampilkan pendapat Sufi seperti Muḥāsibī (w.857 M), al-Kalābadzī (w.994 M), al-Makkī (w. 996 M) al-Ghazālī (w.1111 M), mengatakan bahwa tujuan Iblis adalah menggiring manusia agar mengerjakan perbuatan yang dilarang Tuhan dari larangan yang paling sederhana seperti masalah kebersihan, (badan, kuku) ritual (mendahului imam), hingga seks terlarang (zina). Manusia dapat meminimalisir atau bahkan dapat bebas dari desakan Iblis.[376]

Berkaitan dengan menyintai alam (kosmos), bagi KH. Ibnu Hajar sama halnya menyintai Tuhan. Hal ini sebagaimana dikatakan,

> "Kalau seseorang menyintai produk, maka secara otomatis dia menyintai produsennya. Kalau dia menjelek-jelekkan produk, sama dengan menjelek-jelekkan pada produsennya. Kalau seseorang menyintai wanita, bukan semata-mata cinta berdasarkan seks libido, tapi jembatan menyintai Yang *Sono* (Tuhan). Walau demikian, tetap dengan *role of law*, tidak boleh dengan semaunya sendiri. Berbeda dengan sifat Allah Yang Maha Bebas Berkehendak[377]

Dunia simbol digunakan KH Ibnu Hajar dalam memahami alam semesta, manusia, dan Tuhan. Simbol "jembatan emas" ini memudahkan para jamaahnya untuk mencerna konsep-konsep *sangkan paraning dumadi* (asal dan kembalinya alam) yang rumit. Dunia simbol digunakan untuk mentransformasikan relasi *three in one* (manusia, alam, dan Tuhan) tersebut.

Alam di samping sebagai *lantaran* (sarana) eksistensial*, survival*, "arena belajar", bagi KH. Ibnu Hajar, alam juga sebagai "medan ujian". *Rūḥ* yang telah menyatakan kesetiaanya pada Tuhan pada alam *'azālī* (perjanjian primordial) kemudian dites. "Medan *testing*" adalah di dunia bergaul dengan alam jasad dan *nafs*. Pembicaraan tentang ini akan dilanjutkan pada sub bab

---

[376] Al-Ghazālī membuat daftar catatan (*list*) gangguan khusus bagi iblis untuk mengganggu orang shalat, seperti mengantuk, bersin, pendarahan di hidung. Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jilid 1, 164. Demikian juga al-Makkī yang mengatakan bahwa seseorang yang lalai dan berada dalam kejahilannya saat pergi mandi, setan-setan bergerombol mengelilinginya, seperti lebah mengerumuni madu.

[377] Tuhan adalah Dzat Yang Maha "*Semau Gue*" adalah istilah yang dikemukakan oleh KH. Ibnu Hajar untuk menyebut bahwa, "Allah berbuat apa yang Dia kehendaki (QS. 3:40), Menciptakan apa yang Dia kehendaki" (QS.3: 47) dan masih banyak ayat yang sepadan dengan dua ayat tersebut.

di bawah ini. Dengan modal kultural dan spiritual ini, KH. Ibnu Hajar mampu memahami alam sebagai sarana mengetahui Tuhan. Dalam konteks ini, KH. Ibnu Hajar mampu mengaitkan antara konsep wujud yang meta (*ghāib*) dengan wujud riilnya. Dia melihat eksistensi secara holistik. Artinya, saat melihat wanita cantik tidak kemudian melepaskan diri dari aspek Tuhan di dalamnya. Ini berbeda dengan pola pikir Cartesian yang dikotomis melihat sesuatu. Wanita cantik hanya dipandang sebagai fenomena wanita cantik. Wanita cantik bagi Cartesian tidak dapat mengantarkan orang yang melihatnya tersebut menjadi dekat dengan Tuhan. Di samping itu, kearifan yang muncul dari pemahaman konsep tentang wujud sebagaimana diuraikan pada bagian pertama berimplikasi pada pemahaman tentang penggabungan hal-hal yang berlawanan.

Eko-sufisme yang dibangun Jamaah Aolia' melalui kyainya memperlihatkan adanya pencarian makna di balik yang fisik (metafisik), di balik teks (meta-teks, selanjutnya ditulis bersambung). Inilah barangkali yang disebut *curiga manjing warangka* (ruh di dalam raga) dalam Kejawen sebagai disebut sebelumnya. KH. Ibnu Hajar melalkukan upaya penggabungan antara yang fisik dan di balik yang fisik (meta-fisik, selanjutnya ditulis bersambung) dan antara teks maupun di balik teks ini merupakan salah satu dasar dalam usaha merubah masyarakat.

Cerita-cerita metafisik yang terlontar dari kyai menarik perhatian para jamaahnya. Beberapa kali setelah pengajian, kyai cerita tentang realitas metafisik yang bergabung dengan jamaah lain. Suatu saat, kyai bercerita tentang lahan tanah yang iri karena tanah di sampingnya dirawat dan diperhatikan oleh pemiliknya. Sementara tanah tersebut tidak dirawat dan dibiarkan oleh pemiliknya. Sebuah pandangan tentang Eko-sufisme yang visioner yang memang susah dibuktikan dengan logika biner Cartesian yang menyatakan bahwa sesuatu itu benar kalau dapat diamati (empirik) dan masuk akal (logis).

SPS UIN JAKARTA

Kyai menjadi semakin kharismatik dengan modal spiritual dan kultural sebagaimana disebut di atas yang tidak setiap orang memiliki kapasitas ini. Otoritasnya semakin kuat. Bicaranya dituruti jamaah. Langkahnya diikuti jamaah tanpa harus menyuruh dan menggerakkannya. Meminjam istilah yang dikembangkan Weber, otoritas kharismatik kyai sedemikian besar. Otoritas ini ditopang oleh pengetahuan dan pengalaman spiritual kyai yang dalam istilah Boudieu disebut dengan modal kultural dan istilah Iannacone dengan sebutan modal spiritual.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa modal kepercayaan sosial menjadi pendorong dan penyokong keberhasilan gagasan dan program eko-konservasi. Tipe ideal yang dicita-citakan dapat diraih secara maksimal melalui dorongan modal spiritual dan modal kultural. Kedua modal ini akan mendorong lahirnya akumulasi modal lain yakni akumulasi modal sosial dan ekonomi.

3. Proses *Decendent* dan *Ascendent Way*

Sebagaimana telah dibahas pada sub bab di atas, bahwa *rūḥ* adalah *'amr* Tuhan. *'Amr* ada karena hasrat. Juga sebagaimana telah dibahas di sub bab sebelumnya tentang evolusi jasad. Pada sub bab ini akan diuraikan beberapa hal terkait dengan transformasi ruhani.

Bagi KH. Ibnu Hajar, transformasi *rūḥ* dari pusatnya yang merupakan *amr rabbī* melalui proses yang disebut dengan *descendent way* (jalan *melorot*, atau laju gerak turun). Disebut dengan *melorot* (gerak menurun) karena kualitas *rūḥ* mengalami dekadensi atau penurunan kualitas. Sebagaimana dijelaskan oleh KH. Ibnu Hajar bahwa di alamnya, *rūḥ* secara kualitas memiliki potensi "murni baik". Memiliki gerak dan jangkauan yang tidak terbatas pada ruang dan waktu. Namun, setelah "kenal" dengan alam *jasad* (tanah), *rūḥ* kemudian terjerembab pada sebuah "sangkar" bahkan terpenjara olehnya. Pendapat ini senada dengan al-Rāzī (w. 925 M), yang mengatakan bahwa *al-arwāḥ al-samāwīyah* (ruh-ruh langit) yang dinisbahkan pada

SPS UIN JAKARTA

malaikat memiliki kedudukan yang lebih tinggi (*afḍal*) dibanding dengan *al-arwāḥ al-basyarīyah* (ruh manusia) dengan beberapa alasan.[378]

Rūḥ yang semula memiliki potensi murni baik kemudian berangsur terkontaminasi dengan sifat tanah yang kotor. Dalam konteks seperti ini, *rūḥ* lupa dengan perjanjian primordial dengan Tuhannya. Inilah *descendent way* sebagaimana dimaksud Ibnu Hajar.[379]

Konsep *descendent-ascendent ways* Ibnu Hajar secara gradual tampak seperti berikut:

SPs UIN JAKARTA

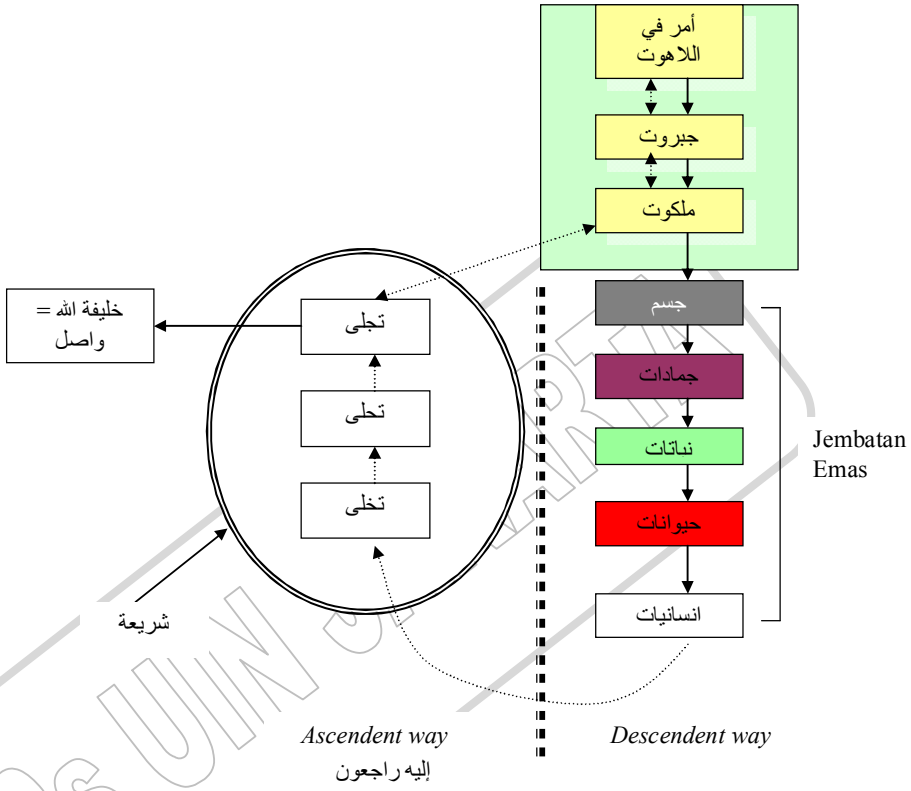
[378] Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Rāzī sebagai berikut:

واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى . الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة

الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والأرواح البشرية مقرونة بها والخالي عن منبع الشر أشرف من المبتلى به

Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM).

[379] Perjanjian primordial tersebut adalah pengakuan dan kesaksian *rūḥ* pada Tuhannya. Artinya, pengakuan dan kesaksian ini berimplikasi pada ketaatan dan ketundukan pada Tuhan, yaitu mematuhi seluruh aturan (*role of games*) Tuhannya.



Gambar 9

Proses *Descendent* dan *Ascendent Ways* Ibnu Hajar

Dari struktur graduasi perjalanan *rūḥ* dapat dipahami bahwa *rūḥ* yang merupakan *'amr* Tuhan di alam *lahūt* yang masih melekat dengan Dzāt-Nya. Hasrat Tuhan kemudian secara sendirinya memproses "turun"nya *rūḥ* pada alam yang lebih rendah, yakni *jabarūt*, *malakūt*, hingga ke alam *jism* (*mulki*). Pada alam *jism* ini kemudian secara *sunnah Allāh* berevolusi dari *jamādāt* (partikel dan benda padat, tanah, *turāb*), *nabātāt* (alam tumbuhan), *ḥayawānāt* (alam hewan), hingga ke alam *insānīyāt* (manusia), yang dimulai dari *nuṭfah* (pertemuan antara spermatozoa dengan ovum), *'alaqah* (segumpal darah), *muḍghah* (segumpal daging), *'iẓām* (tulang), dan seterusnya hingga menjadi makhluk sempurna yang lahir di alam dunia ini. Bagi KH. Ibnu Hajar ini

adalah proses *descendent way*. Pada proses ini calon makhluk (termasuk manusia) tidak bisa menolak proses ini. Dalam proses *descendent way* makhluk hanya sekedar menjalani sebuah skenario.[380]

Bagi KH. Ibnu Hajar *rūḥ* yang telah mengalami *descendent way* akan terkontaminasi dengan alam jasad yang keadaanya "keruh". *Rūḥ* tidak lagi bersifat "baik murni". Dengan terkontaminasi alam jasad dan *nafs*, *rūḥ* menjadi "terhijab" dengan alam asalnya, yakni Dzāt Tuhan di negeri *lahūt*. Untuk dapat "kembali" ke negeri asalnya dan menumbuhkembangkan potensinya, yang diperlu dilakukan adalah melakukan proses pendakian (*ascendent way*, *taraqqī*), yakni melakkan perjanan menanjak naik dari kualitas yang rendah hingga yang tinggi. Dalam konteks ini, fase yang dilalui adalah 1) fase *takhallī* (tahap pengosongan dari sifat-sifat buruk), 2) fase *taḥallī* (pengisian sifat-sifat baik), dan 3) fase *tajallī* (pemantulan atau pengejawantahan sifat-sifat baik).[381]

Teori transformasi ruhani KH. Ibnu Hajar ini terdapat persamaan dengan al-Ghazālī (w.1111 M) sebagaimana temuan Sodiq (2008) tentang herarkhi perjalanan spiritual. Ada tiga tingkat dalam transformasi ruhani model al-Ghazālī (w.1111 M), yakni 1) *mubtadi'* (pemula), 2) *mutawassiṭ* (tengah), dan 3) *muntahī* (akhir). Pada fase pertama, *sālik* berusaha dengan keras (*mujāhadah*) agar sifat-sifat buruk (*akhlāq maẓmūmah*) hilang (kosong). Kemudian yang tertinggal hanya sifat-sifat baik. Atau kalau tidak ada kebaikan, maka yang ada adalah kosong. Kekosongan ini kemudian diisi dengan akhlak terpuji (*akhlāq maḥmūdah*) pada fase kedua dengan cara ber*mujāhadah* agar dapat melewati *station-station* (*maqāmāt*) hingga pada fase akhir (*muntahī*) dengan kualitas spiritual "*ruḥānī rabbānī*".[382]

---

[380] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009 dan 27, 28, 30 Agustus 2009. Lihat juga Ibnu Hajar, *Taman* (Draf buku), 14.

[381] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009. Observasi lapangan terhadap kegiatan *dhikr* di Masjid Jamaah Aolia, 16 -17 Pebruari 2009, 23 – 31 Agustus 2009. Hasil FGD dengan Jamaah Aolia', 25 Agustus 2009.

[382] Lihat A. Sodiq, *Transformasi Ruhani menurut al-Ghazālī* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2008), hal. 25.

Bagi KH. Ibnu Hajar, sufi adalah orang yang menyadari hidup tidak semaunya sendiri.[383] Kesadaran hidup yang demikian sebenarnya sudah dimulai sejak nabi-nabi terdahulu. Hanya istilah dan sebutannya yang berbeda dan disesuaikan dengan perkembangan jaman. Sufi adalah proses kehidupan *ascendent*, yakni kehidupan dengan proses menanjak naik (*taraqqī*) menuju kesempurnaan (*frame* Tuhan). Proses menanjak (*ascendent way*) inilah yang dalam al-Quran disebut dengan "*wa ilayhi rāji'ūn*" (kepada-Nya lah mereka [manusia dan seluruh alam] kembali).[384]

Lebih lanjut, KH. Ibnu Hajar mengatakan bahwa "perjalanan menanjak" ini mesti ditempuh, kalau manusia ingin kembali dan mendapat kesempurnaan hidup. Konsep *descendent way* ini menunjukkan bahwa manusia yang berasal dari dan milik Allah (*innā lillāh*) telah mengalami dekadensi dan degradasi. Dekadensi dan degradasi ini menyebabkan *rūḥ* "menjauh" dari "pusat"nya, yakni Tuhan. Upaya kembali mendekat dan bersama dengan Tuhan melalui proses *ascendent way* itulah pola kehidupan sufi yang sebenarnya.[385] Sayangnya dalam pembahasan ini, KH. Ibnu Hajar tidak menjelaskan "hasrat" apa dan bagaimana *rūḥ* para sufi tertarik pada jalan menanjak yang secara jasmaniyah tidak enak itu.

Jawaban tentang elemen diri manusia yang mendorong seseorang untuk memilih jalan menanjak yang licin, sulit, dan rumit itu dapat ditemukan dalam pemikiran sufisme Rūmī (w.1273 M). Bagi Rūmī, gerakan menuju Tuhan adalah wujud cinta kosmos terhadap Tuhan. Dengan kata lain, ada cinta timbal balik dalam relasi ini. Pertama adalah cinta Tuhan untuk mencipta kosmos. Kedua, adalah gerak cinta dan rindu kosmos akan penciptanya. Jadi relasi cinta inilah yang menggerakan kosmos untuk "dekat" dengan Tuhan.

---

[383] QS. 41: 40.

[384] Wawancara dengan Kyai Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009. Istilah lain "jalan menanjak" dapat ditemukan dalam QS. 90: 11-12 "*Fa laqtaḥam al-'aqabah. Wa mā adrā kama al-'aqabah* (Maka sebaiknya dia menempuh jalan yang mendaki lagi sukar itu. Tahukah kamu apakah jalan mendaki lagi sukar itu ?).

Dalam sub bab ini dapat disimpulkan bahwa dekadensi kualitas *rūḥ* telah ada sejak awal penciptaan. Tugas manusia adalah mengembalikan kualitas ruh yang telah dekaden akibat bergaul dengan dunia yang lebih "rendah". Kerinduan untuk kembali sebagaimana dikatakan Rūmī dapat digunakan sebagai "bahan bakar" untuk memacu percepatan dalam proses kembali ke Yang Abadi. Jalan menanjak (*ascendant way*) untuk mencapai kesempurnaan eksistensial selanjutnya dibahas pada sub bab di bawah ini. Ada beberapa rintangan yang sengaja dipasang Tuhan dalam rangka menguji perjalanan spiritual ini. Di antaranya rintangan tersebut adalah wujud *jism* atau materi. Di samping sebagai *jiret* (pengikat/sangkut), *jism* (materi) dapat digunakan sebagai wadah implementasi keinginan ruh yang masih bersifat daya. Daya itu tidak akan terealisir jika immateri. Namun, ketika manusia hanya berorientasi pada materi, maka manusia telah *kejiret* (tersangkut) dengan dunia material. Jika demikian, maka perjalanan spiritual tidak akan terjadi.

Dalam konteks etika lingkungan, *jism* atau dunia materi sangat menyukai kesenangan yang sifatnya material dan konsumeristik. Saat ini dituruti, maka proses perjalanan spiritual manusia akan *melorot* (dekaden), yang menyebabkan dia jauh dengan Yang Abadi atau dalam istilah Nasr jauh dari pusat (*axis*). Dia berada pada wilayah pinggir yang dangkal. Jika konsep pinggir yang dangkal ini dikorelasikan dengan ide-ide Naes, maka orientasi pada materi atau jasmaniah ini berada pada zona etika lingkungan dangkal, baik itu antroposentris maupun eko-sentris radikal.

Sebaliknya, *rūh* menginginkan kembali selaras ke Yang Abadi. Dia ingin kembali ke pusatnya. Pusatnya adalah Yang Abadi. Dia menyelami kehendak Yang Abadi dan bergerak ke zona yang dalam (*deep*). Kebahagiannya adalah saat dia dapat selaras dengan kehendak dan keinginan Tuhan. Sementara Tuhan adalah sumber kasih sayang dari seluruh makhluk. Implikasinya, dia melihat semua yang ada sebagaimana Tuhan

[385] Wawancara dengan Kyai Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009.

memperlakukannya. Pandangannya komprehensif dan mendalam, yang demikian pastilah bukan etika yang hanya memandang manusia atau alam sebagai pusat. Tetapi Tuhan sebagai pusat untuk kenyamanan hidup manusia dan kebaikan alam semesta.

4. Konsep *Khalīfah Allāh:* Berakahlak dengan Akhlak Allah

Ascendent way (jalan menanjak, *taraqqī*) adalah jalan para sufi. Menurut KH. Ibnu Hajar, *ascendent way* sebagaimana dijelaskan di atas adalah "menapaki atau menempuh jalan agar selalu bertambah baik". Konsep "baik" dalam hal ini adalah baik menurut standar Tuhan. Karena baik dalam "kaca mata" (menurut) Tuhan bisa jadi tampak kurang baik atau tidak disuka dalam kaca mata manusia (sebagai individu atau masyarakat) (QS.2: 216, QS.3: 180, QS.4: 19).

Ascendent way adalah jalan menanjak menuju Tuhan. Bagi KH. Ibnu Hajar, ada beberapa cara untuk melakukan perjalanan ini. *Pertama,* menjalankan amanah-Nya. Secara praktis menjalankan amanah Tuhan adalah menjalankan seluruh perintah wajib (*wujūb*) dan meninggalkan seluruh laranganNya. Dua kalimat yang sepertinya sederhana dan gampang, tetapi membutuhkan perjuangan yang luar biasa, dan menjalankan yang disunnahkan Tuhan *sak tekane* (Jawa: sebisanya menurut kemampuan). Kata *sak tekane* merujuk pada perbuatan yang disenangi (*nadb*) Tuhan adalah sangat banyak jenis dan variasinya.[386]

Kedua, meminta agar Allah berkenan mendekat. Hal ini karena manusia tidak mengetahui posisi Allah, sebaliknya Allah lah yang mengetahui posisi manusia sebagai penempuh jalan Tuhan (*sālik*), dan tentu Allah mengetahui posisi Diri-Nya sendiri. Dengan demikian, bagi Kyai Ibn Hajar yang dapat dilakukan *sālik* adalah memohon kepada Dzat Yang Maha Tahu (*'alīm*) berkenan mendekat dan menyintai *sālik*. Bagi Kyai Ibn Hajar doa seperti,

[386] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

”Allah... cintailah hamba ini, dekatkanlah aku padaMu”, adalah doa yang urgen bagi *sālik*.[387]

Baginya, ada beberapa cara agar Allah berkenan mendekat dan menyintai *sālik*, yaitu: *Pertama*, menyebut (*dzikr*) nama-nama indah (*al-asmā' al-ḥusnā*)-Nya. Penyebutan nama-nama indah-Nya berarti memujiNya, yang mana memuji adalah proses pendekataan dan mendekatkan. Dalam konteks ini, *mujāhadah* dengan cara menyebut nama dan sifat Tuhan secara berulang-ulang, sembari melakukan internalisasi nama-nama dan sifat-sifat tersebut dalam tradisi sufi adalah ritual” yang penting.[388]

Kedua, mendekati kekasih-Nya. Bagi KH. Ibnu Hajar, di antara kekasih Allah adalah para Nabi dan *awliyā'* (para wali). Mendekat pada kekasih Tuhan agar dapat dekat dengan Tuhan bukan berarti ”menyogok” Tuhan. Tetapi, ada hukum yang mengatakan bahwa agar dapat dekat dengan Raja, maka dekatilah kekasihnya. Hukum ini dalam tasawuf dikenal dengan *tawassul*.[389] Dengan *tawassul* sebagaimana diperintahkan Allah dalam QS. 5: 35, KH. Ibnu Hajar mengatakan bertujuan agar ibadah yang dilakukan dapat dilakukan dengan *khusyū'*, lebih terfasilitasi untuk *wuṣūl* kepadaNya dan doa-doa yang dipanjatkan lebih mendekati *ijābah* (diterima). Baginya, *tasawwul* adalah proses meneladani kekasih Allah dengan cara mendoakan, merefleksikan, serta meneladani. Cara ini dapat dilakukan dengan cara membaca shalawat nabi (menyebut Allah dan Nabi), membaca sejarah auliya (seperti *manāqib*) Syaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Membaca riwayat atau

---

[387] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009.

[388] Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009. Wawancara dengan Sabar, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Puwanto, 27 Agustus 2009.

[389] Muhammad Luthfi Ghozali (bukan al-Ghazālī) membahas konsep *tawassul* yang menurutnya mendapatkan legitimasi quranik QS. 5: 35, QS. 9: 119, QS. 2: 43. *Tawassul* menurutnya menyambung (mengakses) jalan ibadah yang sedang dijalani kepada jalan yang telah dibentangkan Allah kepada Rasul-Nya. sementara itu *wasīlah* adalah *maqām* seorang hamba di hadapan Tuhan-Nya di mana dengan *maqām* tersebut doa-doanya mudah dikabulkan. Hamba yang dimaksud dalam konteks ini adalah Nabi Muhammad saw. Ada enam jalur pilihan *tawassul* menurut Muhammad Luthfi Ghazali, 1) sebagai teman baik, 2) sebagai saksi, 3) saling melepas rindu, 4) jaminan diterima taubat, 5) sebagai pengamat, 6) jalur *walāyah*. Lihat Muhammad

sejarah kekasih Allah seperti para Nabi atau para *awliyā'* menjadi bahan refleksi dan meneladani perjalanan sang kekasih Tuhan.[390]

Tasawwuf dapat berarti "napak tilas" perjalanan para *sālik* yang sukses *wuṣūl*. Jalan pendakian tersebut ibaratnya telah dirambah yang kemudian dapat membantu pejalan/pendaki berikutnya. Seperti halnya pendaki gunung, lintasan jalan yang pernah ditempuh dapat membantu pendaki setelahnya, walaupun tidak menutup kemungkinan pendaki sebenarnya dapat membuat jalan yang sama sekali baru.

Cara ketiga menurut KH. Ibnu Hajar adalah berbuat baik pada seluruh ciptaan Allah atau menyintai produk-Nya. Sebagaimana dibahas di atas, bahwa seluruh "produk Allah" dapat dikatakan dengan istilah *makhlūq*, baik makhluk alam fisik maupun non fisik. Berbuat baik adalah kegiatan aktif, jika ini tidak mampu dilakukan, maka seorang manusia jangan menyakiti makhluk (termasuk manusia). Tidak menyakiti makhluk dapat dilakukan dengan hanya melakukan kepasifan.[391] Ini selaras dengan ajaran, "*fal yaqul khayran aw li yasmut*".[392] Berkata baik adalah "aktif" melakukan kebaikan yang paling standar minimal. Kenapa dikatakan minimal, karena bagi mereka yang tidak tuna wicara berkata adalah perbuatan yang ringan dan tidak perlu mengerahkan tenaga besar apalagi biaya. Walau demikian, jika berbuat baik (secara aktif) dengan standar minimal ini tidak bisa dilakukan, maka sebaiknya diam (tidak bicara apa-apa). Dengan kata lain, jangan menyakiti makhluk Allah, baik manusia maupun alam sekitar.

Luthfi Ghazali, *Tawassul*: *Mencari Allah dan Rasul Lewat Jalan Guru* (Semarang: Penerbit Anshor, 2006), 6-20.

[390] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009.

[391] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 27 Agustus 2009.

[392] Lihat beberapa hadiṣ yang relevan dengan dalil ini dapat dilihat sebagai berikut:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا أبو الأحوص عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر : فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت . Lihat Muḥammad bin Ismā'īl ibn Abū 'Abd Allāh al-Bukhari al-Ja'fī, *Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*. No. 5672 ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM).

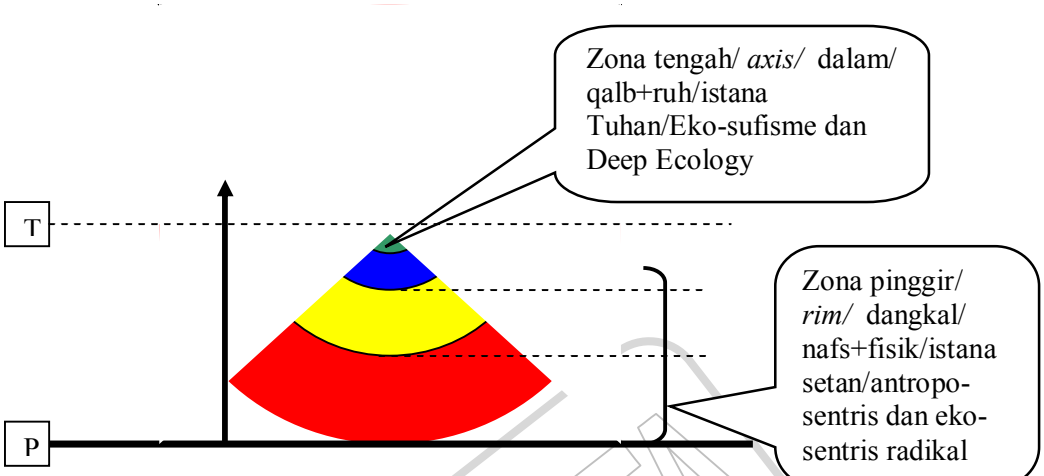
Dalam Eko-sufisme menurut KH. Ibnu Hajar adalah peran aktif seseorang yang berdampak pada kebaikan bagi semesta alam. Kebaikan tersebut atas dasar *bi Allāh* dan *li Allāh*. Dalam konteks berbuat baik pada alam misalnya menanam, menyiram, menyiangi/merawat tanaman dengan kesadaran akan pentingya kelestarian alam sebagai *lantaran* Tuhan dan "jembatan emas" bagi wujud lainnya. Jika "aktif baik" ini tidak bisa dilakukan maka diam lah. Artinya, jangan melakukan aktivitas yang dapat merusak semesta.[393]

Kepasifan dan keaktifan yang bernilai positif (kebaikan) inilah batas yang membedakan antara hamba (*abd*) dan wakil (*khalīfah*) Tuhan. Hal ini selaras dengan firman Allah yang mengatakan bahwa Allah selalu aktif bahkan sibuk mengurus hamba-Nya sebagaimana dalam QS. 55: 29.

Dari uraian bab ini dapat ditarik benang merah bahwa terdapat istilah yang hampir sama berkaitan dengan asal-usul dan tempat kembalinya semesta antara Jamaah Ilmu Giri dengan Jamaah Aolia'. Pada Jamaah Ilmu Giri, etika lingkungan dibangun dari konsep tentang sistem wujud. Sistem wujud bagi Jamaah Ilmu Giri merupakan konsep mendasar bagi bangunan etika lingkungannya. Sementara itu, pada Jamaah Aolia memulai pembicaraan tentang alam dari konsep hasrat dan *amr.* Kedua kelompok sama-sama menekankan proses menanjak baik istilah yang disebut oleh Jamaah Aolia' dengan istilah *ascendent ways*. Proses spiritual ini mengantarkan manusia sebagai *khalīfah* Tuhan yang secara herakhis dalam sistem wujud memiliki kedudukan yang tinggi. Ajaran tentang kosmologi sufi pada kedua jamaah secara jelas mengisyaratkan adanya sub-ordinasi peran makhluk yang intinya adalah mandat bagi manusia untuk menjadikan semesta menjadi lebih baik.

Dari pemahaman konsepsi di atas, dapat digambarkan sebagai berikut:

[393] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009. Wawancara dengan Muhafid, Badar, Slamet, dan Sabar, 13 Maret 2009.



T = tengah/*axis*, P = pinggir/*rim*

Gambar 10

Proses Transfromasi Ruhani dari Pinggir menuju Pusat

Dari gambar (lingkaran yang diambil seperempatnya) bahwa perjalanan ruhani manusia menurut Nasr ibarat perjalanan dari pinggir menuju pusat. Hal ini hampir sama dengan konsep *ascendent ways* KH. Ibnu Hajar. Baginya, perjalanan Sufi adalah dari bawah ke atas. Dari kualitas spiritual rendah (nafs yang bercampur dengan duniawi) yang dominan egois sampai pada *ruḥ* yang suci yang dominan mendekat pada sifat-sifat Ketuhanan (*rabbānī*). Jiwa yang demikian akan terbebas dari *nafs* jasmaniyah syaithaniyah. Dalam etika lingkungan dekat dengan Antro-posentis, sementara *ruḥ* yang suci menyadari fungsi *nafs* yang menjadi alat ruh dalam mencapai kedekatannya pada Ilahi. Jika dikaitkan dengan etika lingkungan *ruḥ* yang suci lebih dekat pada *Deep Ecology*. Hanya saja Deep Ecologi secara spesifik tidak memandu pengikutnya untuk melakukan perubahan secara sistematik sebagaimana Sufisme.

Dalam konteks transformasi sosial Weber, aspek penting yang perlu dipertegas dalam bagian akhir ini adalah bahwa modal kultural berupa kemampuan melakukan kontekstualisasi ajaran Sufi menjadi daya pendorong yang kuat. Selain itu, faktor kharisma yang dibentuk dari modal spiritual kyai berupa pengalaman spiritual dalam melakukan *mujāhadah* dan *riyāḍah*

SPS UIN JAKARTA

menjadi faktor penting dan membangun kepercayaan masyarakat tradisional. Bahkan, modal spiritual dan kultural ini dapat memunculkan modal sosial dan ekonomi. Dengan berbagai modal baik kultural, spiritual, sosial, dan ekonomi, kyai dengan mudah membangun *rhizome* (jaringan akar, istilah dari Deleuze dan Guattari) yang lebih kuat guna proses perubahan yang lebih besar. Pembicaraan tentang *rizhome* dibahas pada bab-bab setelah ini.

OOOOOO

SPS UIN JAKARTA

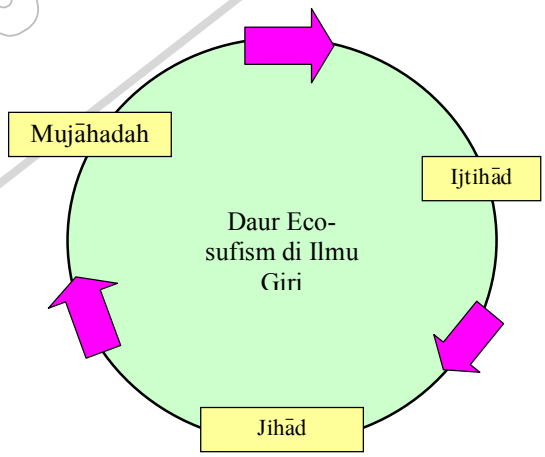
BAB V
STRATEGI IMPLEMENTASI AJARAN EKO-SUFISME PADA KOMUNITAS ILMU GIRI DAN JAMAAH AOLIA' PANGGANG

Uraian pada bab ini, penulis akan memfokuskan kajian tentang bentuk-bentuk kegiatan dan strateginya dalam rangka penanaman dan implementasi konsep Eko-sufisme baik pada Jamaah Ilmu Giri maupun Jamaah Aolia'. Bentuk-bentuk kegiatan dicipta dan diadakan oleh kyai sebagai bagian dari upaya kyai menfasilitasi Jamaah dalam kegiatan berlingkungan.

A. Stategi Implementasi Eko-sufisme di Ilmu Giri

A. *Mujāhadah* dan Pendidikan Partisipatif Ilmu Giri

Sebagaimana disebut pada bab sebelumnya bahwa keberadaan kegiatan *mujāhadah* dalam sufi adalah hal yang sangat penting. *Mujāhadah* menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari *ijtihād* dan *jihād*.



Gambar 11

Daur Eko-sufisme di Ilmu Giri

Mujāhadah dalam tradisi komunitas Ilmu Giri adalah digunakan sebagai: a) media pembersihan jiwa dari sifat-sifat tercela, b) menggali

SPS UIN JAKARTA

kesadaran batin yang terdalam, c) menggali kesadaran keimanan, d) *spiritual exercises and experiences*, e) forum dialog antar masyarakat.[394]

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, realitas agama laksana lapisan permadani yang kaya lapisan dan yang saling terjalin, membentang mulai iman menuju pikiran, menuju ucapan, menuju jiwa, menuju ruh, dan menjadi tindakan.[395] Ada dua jenis *mujāhadah* yang dilakukan di Ilmu Giri, yakni 1) reguler dan 2) insidental. *Mujāhadah* reguler dilakukan pada a) setiap malam malam sabtu, dan b) *selapanan* (setiap malam Selasa Pon). Sedangkan *mujāhadah* insidental dilaksanakan untuk menyongsong dan menghadapi peristiwa besar, seperti satu tahun mengenang gempa Jogja, *mujāhadah* 40 hari untuk Pemilu Damai, Mujāhadah *Tapa Brata* jelang *laylat al-qadr*.

a. *Mujāhadah* Malam Sabtu

Pada setiap malam Sabtu, setelah *dzikr* untuk shalat *'isyā'*, Kyai Ahmadun yang menjadi imam shalat kemudian melanjutkan memimpin *mujāhadah* yang disebut dengan *mujāhadah Nihaḍ al-Mustaghfirīn*, *li Taḥṣīl Jamī'-Maqāṣid min 'Umūr al-Dunyā wa-al-Ākhirah* (disingkat dengan *Nihāḍ al-Mustaghfirīn*).

Proses *mujāhadah* terbagi menjadi tiga sesi, 1) pembuka, 2) inti, 3) penutup. Pada sesi pembuka, *mujāhadah* diawali dengan dua kegiatan penting, yakni a) melaksanakan dua rakaat shalat hajat secara berjamaah, b) membaca hadiah fatihah tujuh kali yang peruntukannya secara berturut-turut untuk Nabi Muḥammad, Sulṭān al-'Awliyā' Syaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, Walī Allāh Syaykh 'Abd al-Raḥīm, Walī Allāh Syaykh 'Abd al-Jalīl, Walī Allāh Syaykh 'Abd al-Karīm, Walī Allāh Syaykh 'Abd al-Rasyīd, seluruh *arwāḥ* para wali, ulama, pahlawan yang *syāhid*, orang-orang *ṣālih*, orang-orang mukmin (laki-laki dan perempuan), khususnya kepada ruh bapak, ibu, kakek, nenek, guru-guru spiritual, guru-guru sekolah, kawan-kawan dekat, kawan jauh, penyusun *wirid Nihāḍ al-Mustaghfirīn*, orang-orang yang diberi

[394] Wawancara dengan Nasruddin Anshoriy, 23 Januari 2009.

[395] Nasruddin Anshoriy Ch, "Malem Selikuran", dalam *Kedaulatan Rakyat*, 2 Oktober 2007.

ijazah *wirid* ini, pengamal wirid ini di manapun berada, dan seluruh penduduk desa ini, serta nama-nama yang ingin disebut secara khusus baik masih hidup ataupun telah meninggal.[396]

Pembacaan fatihah pada sesi pembuka dimaksudkan untuk beberapa hal, yakni (1) *tawassul*, atau menyambung silsilah doa, (2) mendoakan mereka yang disebut dalam bacaan *khaḍarah* (hadiah dengan surat *al-fātiḥah*).[397] Setelah hadiah fatihah dibaca kemudian dilanjutkan dengan c) *mujāhadah*, yakni membaca *dzikr* yakni (1) membaca *istighfār* dengan bacaan *astaghfirullāh al-'aẓīm*[398] (dibaca dan diulang 100 [seratus] kali), (2) membaca *ṣalawāt* dengan bacaan *al-ṣalātu wa al-salāmu 'alayka yā sayyidī yā rasūl Allāh khudh bi yadī qallad ḥilatī adriknī*[399] (dibaca dan diulang 103 [seratus tiga] kali), (3) membaca *lā ilāha illā anta subḥānaka innī kuntu min al-ẓālimīn*[400] (dibaca dan diulang 100 [seratus] kali), (4) membaca *ḥauqalah* dengan *lafaẓ lā ḥawla wa lā quwwata illā bi Allāhi al-'aliyyi al-'aẓīm*[401] (dibaca dan diulang 100 [seratus] kali), (5) membaca surat al-fâtihah diulang 7 (tujuh) kali, (6) membaca ayat kursi diulang 7 (tujuh) kali, (7) membaca potongan ayat kursi dengan lafadz *lā yaūduhū ḥifẓuhumā wa huwa al-'aliyyu al-'aẓīm*[402] (diulang 49 kali), (8) membaca surat al-Ikhlās diulang 11 kali, (9) membaca *tahlīl*, dengan bacaan *lā ilāha illa Allāh* sebanyak 100 (seratus) kali, (10) membaca *lā ilāha illa Allāh, lā ilāha illa Allāh, lā ilāha illa Allāh, Muḥammad rasūl Allāh. Allāhumma ṣalli 'alâ sayyidinā Muhammad,*

[396] Observasi tanggal 31 Maret 2009, Lihat juga Aḥmadun ibn Muḥammad, *Nihāḍ al-Mustaghfirīn lî Taḥṣīl Jamī' al-Maqāṣid min 'Umūr al-Dunyā al-Ākhirah* (Tegal Rejo: TP, 2008), 12-15.

[397] Wawancara dengan Kyai Ahmadun, 27 Agustus 2009.

[398] Artinya: "Aku memohon ampun pada Allah Yang Maha Agung"

[399] Artinya "Ya Allah, limpahkan rahmat dan keselamatan atas penghulu kita Nabi Muḥammad SAW. sungguh sudah sangat sempit daya upayaku, temukanlah (kelapangan) olehku (atas ijin Tuhanmu) ya Rasullallah."

[400] Artinya: "Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau, sungguh aku termasuk orang telah berbuat kedaliman".

[401] Artinya: "Tidak ada daya dan kekuatan kecuali hanya pemberian Allah Yang Maha Agung"

[402] Artinya: "Tidak ada sedikitpun kerepotan padaNya dalam menjaga keduanya (langit dan bumi), dan Dia Maha Mulia dan Maha Agung".

Allāhumma ṣalli ‘alaihi wa sallim, Allāhumma ṣalli ‘alā sayyidinā Muḥammad wa ‘alā ’ālihī wa ṣaḥbihī wa bārik wa sallim ajma‘īn.[403]

Setelah rangkaian bacaan hingga ke sepuluh ini selesai, kemudian disusul dengan sesi penutup yaitu pembacaan doa *mujāhadah*. Ada beberapa inti permohonan dalam doa *mujāhadah*, yakni 1) *basmallah*, 2) *ṣalāwāt* dan *salām* pada Nabi, keluarga, dan shahabat, 3) *ṣalāwat* dan *salām* kepada Syaykh ‘Abd al-Qādir Jīlānī, *ṣāḥib al-’ijāzah* (pemilik amalan), *ijāzah* dari Nabi yang dilanjutkan dengan *wasīlah* dengan mengatakan, ”*Yā Syaykh ‘Abd al-Qādir Jīlānī, aghiṭnī*....(menyebut hajat yang dimaksud) *sarī‘an bi izzah Allāh*”.[404] Setelah doa *mujāhadah* dibaca kemudian dilanjutkan dengan doa *kanz al-‘arsy*, 4) permohonan agar dicintai dan dapat menyintai seluruh manusia, selamat dunia akhirat, 5) *ḥamdalah* (pujian terhadap Tuhan).[405]

Bagi KH Nasruddin Anshoriy dan Kyai Aḥmadun, bahwa *istighfār* (permohonan) ampun kepada Allah) adalah *start* untuk dalam proses pembersihan jiwa. KH. Nasruddin juga mengatakan bahwa inti kegiatan *mujāhadah* adalah *istighfār* (permohonan ampun), *ṣalāwat* kepada Nabi Muhammad, dan *tahlīl*.[406] Bagi mereka, dengan memperbanyak *istighfār*, Allah akan menjadikan *sing susah dadi bungah* (orang yang susah menjadi senang/bahagia), *sing rupeg dadi kajembaran* (Jawa: yang sempit menjadi luas), dan Allah akan memberikan rezeki *sing tanpa kanyana-nyana* (tanpa terduga).[407] Hal ini senada dengan pendapat al-Qushayrī (w.1074 M) yang menempatkan aspek *tawbat* pada *station* (*maqām*) awal.[408] Demikian juga al-

[403] Artinya: “Tiada Tuhan selain Allah, tiada Tuhan selain Allah, tiada Tuhan selain Allah, Muhammad utusan Allah, ya Allah limpahkanlah kesejahteraan pada Penghulu kita Muḥammad, ya Allah limpahkanlah kesejahteraan dan keselamatan padanya, ya Allah limpahkanlah kesejahteraan dan keselamatan pada Nabi Muḥammad, dan keselamatan padanya, berkanlah dia, keluarganya, dan para sahabatnya semuanya.”

[404] Artinya, “Ya Syaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, aku berwalisah padamu, agar Allah mengabulkan permohonanku ....atas ijin dan berada pada jalan Allah Yang Maha Mulia. Aḥmadun ibn Muḥammad, *Nihāḍ*, hal. 19-20. Catatan observasi pada 28-30 Maret 2009.

[405] Observasi pada 28 Maret 2009. Wawancara dengan Kyai Ahmadun ibn Muhammad, 30 Maret 2009. Wawancara dengan Robi Mustofa, 30 Maret 2009.

[406] Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 10 Januari 2009.

[407] Aḥmadun, *Nihāḍ*, hal. 29. Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 13 Januari 2009.

[408] Al-Qusyayrī, *Risālah Qusyayrīyah*, 118-119.

Ghazālī (w.1111 M) yang juga menempatkan *tawbat* sebagai pintu masuk dalam proses *tazkīyat al-nafs* (pembersihan jiwa).[409]

Istighfār dalam *muhājadah* ini kemudian pada saat yang lain (sesi lain) dipahami, dielaborasi, dan dikaitkan dengan keadaan dan kebutuhan jamaah dan masyarakat Nogosari dan masyarakat sekitarnya. Karakteristik Nogosari yang *susah* air, *rupeg pangupaya* (sempit lahan pekerjaan, wawasan dan pendidikan) dan seterusnya disadarkan melalui *istighfār*.[410] *Tawbat* dalam *mujāhadah* ini bermakna sebagai "*tawbat* ekologis". Taubat ekologis dari *istighfār* dalam *mujāhadah* ini digunakan untuk memantik kesadaran akan perlunya pengelolaan alam di sekitar *pesan trend*.

Elaborasi dari "taubat ekologis" seperti dikatakan oleh KH. Nasruddin Anshoriy dalam pesan (*tawṣīyah*) *trend*, dia mengatakan bahwa struktur alam ini mirip manusia. Pada manusia, rambut adalah hutan, peredaran darah adalah ibarat sungai-sungai, tulang-tulangnya adalah ibarat gunung-gunung yang menjadikan manusia berdiri tegak. Dalam kaitannya dengan perumpamaan ini, jamaah diajak untuk berfikir dan merenungkan fenomena penyakit *stroke* yang banyak menimpa korban.[411] Dalam elaborasi dan

---

[409] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid 4, hal. 2-49. Lihat juga Al-Ghazālī, *Iḥyā'* Jilid 4, hal. 145. Hadits Nabi yang menjadi dasar pendapat di atas adalah sebagai berikut:

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَجَدْتُ فِى كِتَابِ أَبِى بِخَطِّ يَدِهِ حَدَّثَنَا مَهْدِىُّ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّمْلِىُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ - يَعْنِى ابْنَ مُسْلِمٍ - عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِىِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « مَنْ أَكْثَرَ مِنَ الاِسْتِغْفَارِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجاً وَمِنْ كُلِّ ضِيقٍ مَخْرَجاً وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِب. Abu 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Juz. 5 ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD-ROM)), 299. Lihat juga hadits yang sama pada Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad*, Juz. 1 (Bayrūt: Alam Kutub, 1998), 248. Lihat Aḥmad bin Syu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī al-Kubrā* Juz 6 (Bayrūt: Dar Kutub al-'Ilmīyah, 1991), 118. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Syuyūṭī, *Jāmi' al-Ḥadits* Juz 20, ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM): 45.

[410] Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 10 Januari 2009; 27 Maret 2009. Observasi proses *mujāhadah*, 27 Maret 2009.

[411] *Stroke* adalah suatu sindrom klinis dengan gejala berupa gangguan fungsi otak secara lokal atau global. Lihat Sitti Airiza Ahmad, "Stroke di Indonesia", dalam http://www.pdpersi.co.id/? show=detailnews&kode=55&tbl=artikel (Diakses pada 22 Nopember 2009). Stroke terjadi karena gangguan aliran darah ke otak karena adanya robekan atau sumbatan pada pembuluh darah arteri menuju otak, sehingga menyebabkan disfungsi atau hilangnya sensasi, gerakan volunter atau bagian tubuh. Penyebab *stroke* meliputi *emboli* (bekuan darah yang menyumbat arteri) atau *trombosis* (bekuan darah di dalam arteri otak yang dipersempit oleh deposit lemak). Lihat http://www.strokeyoung. com/2009/08/amazing-acupuntur-with-master-andrea.html (Diakses pada 22 Nopember 2009). Lihat juga http://gemari.or.id/detail.php?id=1499

penggalian makna *tawbat* (*istighfār*), jamaah ditujukkan apa sebab dan akibat penyakit *stroke* pada diri manusia. Secara sederhana bagi KH. Nasruddin Anshoriy, penyebab *stroke* yang terjadi pada manusia di antaranya disebabkan karena tersumbatnya aliran darah oleh sampah-sampah (sisa pembakaran makanan) dan obat (*toxin*) yang tidak larut dalam tubuh. Tumpukan "sampah" ini kemudian mengganggu dan menyumbat pembuluh darah. Pembuluh darah yang tersumbat itu kemudian pecah dan sel-sel di sekitar pembuluh darah tersebut "kebanjiran" sehingga mengakibatkan disfungsi organ, bahkan menyebabkan kerusakan total. Seringkali dijumpai akibat *stroke* seseorang menjadi lumpuh, mati separoh badan, gangguan pada kemampuan bicara, dan seterusnya. Bagi Nasruddin, banjir di berbagai daerah termasuk Nogosari tempo dulu disebabkan karena beberapa sebab, di antaranya adalah, 1) ketamakan, 2) keangkuhan, 3) kebodohan manusia. Akumulasi ketiga hal ini menyebabkan adanya banjir. Banjir bagi KH. Nasruddin adalah meluap dan muntahnya air. "Rumah tempat tinggal air" dan "jalannya" adalah jelas. Air meluap dan tidak terkendali karena "rumah" dan "jalan air" dirampok manusia. Selokan, parit, sungai-sungai yang menjadi laju jalannya air direbut, diserobot, dikotori, dan disumbat (dengan limbah sampah) manusia.[412]

Berkaitan dengan *stroke* ekologis, gagasan KH. Nasruddin Anshoriy senada dengan Fludd, dengan teori tentang *perpetual motion machines*. Pergerakan dan perubahan alam bekerja dengan *recirculation*. Fludd adalah ahli yang pertama membahas sirkulasi darah dalam tubuh manusia. Sirkulasi darah dalam tubuh manusia identik dengan sirkulasi dalam makrokosmos.[413]

(Diakses pada 22 Nopember 2009). Lihat juga http://www.yastroki.or.id/read.php?id=250 (Diakses pada 22 Nopember 2009).

[412] Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriey, 16 Maret 2009. Wawancara dengan KH. Zawawi Imron, 23 Maret 2009.

[413] Bagi Fludd darah harus mengalir. Baginya, jantung adalah mirip dengan matahari, yang darinya darah menjadi mengalir. Darah mirip dengan planet-planet yang harus berputar mengalir mengitari matahari. William Harvey kemudian menjelaskan sirkulasi darah dalam tubuh dengan uraian yang lebih modern berbasis eksperimental, walau demikian, Harvey masih merujuk pada analogi makro-mikrokosmos dari Fludd. Lihat "http://en.wikipedia.org/wiki/ Robert_Fludd

Menurut penuturan jamaah, fenomena "*stroke* ekologis" ini pernah dialami oleh masyarakat Nogosari, tepatnya sebelum tahun 2006. Bagi Waluyo, Anom Suroto, Pairan, Suratman, dalam *Focuss Group Discussion* (FGD) mengatakan bahwa sebelum dilakukan penanaman kembali (reboisasi) yang dimotori Ilmu Giri sejak 2004 daerah ini (terutama Nogosari bagian bawah) sering kebanjiran karena meluapnya air yang langsung *drojog* (mengalir deras) dari bukit yang gundul. Selokan-selokan desa tidak lagi mampu menampung air yang sangat banyak yang tidak terserap dan tidak tertahan oleh tanah akar tumbuhan. Akibatnya, air meluap ke sawah-sawah, pekarangan, dan jalan.[414]

Akibat banjir (*stroke* ekologis) walaupun skalanya tidak begitu besar menjadikan tanaman pertanian yang siap panen menjadi rusak, jalan menjadi sulit dilalui, anak-anak tidak dapat berangkat sekolah. *Stroke* ekologis ini menyebabkan kerugian baik material maupun non material (moral). Bagi masyarakat, arena *mujāhadah* di Ilmu Giri menjadi sarana bagi mereka untuk mendapatkan kembali kesadaran akan pentingnya pembersihan jiwa yang berdampak pada kebaikan alam semesta.[415]

Kegiatan *mujāhadah* tersebut mendorong proses *pengenolan* (*zero of mind*). Tahap dapat mengasah kepekaan spiritual seseorang. Dalam konteks ini, seseorang dapat *niteni* (mengenali) sebagaimana konsep *triple N* yang diusung oleh Ki Hajar Dewantara (w.1959)[416], yakni *niteni* (mengenali), *niroake* (simulasi), *nambahi* (memberi nilai tambah). Peserta *mujāhadah* dapat *niteni* atau mengenali lebih dalam fenomena alam sebagai pelajaran. Alam dikenali sedemikain rupa sehingga memberikan pengetahuan yang pada proses berikutnya mereka dapat mensimulasikan (menyontoh), dan yang pada

(Diakses, 11 Desember 2009). Lihat juga William H. Huffman, (Ed.), *Robert Fludd: Essential Readings* (London: Aquarian/Thorsons, 1992).

[414] Wawancara dalam *Focuss Group Discussion* (FGD) dengan Waluyo, Anom Suroto, Robi Mustofa, Suratman, Pairan, 12 Pebruari 2009.

[415] Wawancara dalam *Focuss Group Discussion* (FGD) dengan Waluyo, Anom Suroto, Robi Mustofa, Suratman, Sugito, 12 Pebruari 2009.

[416] http://id.wikipedia.org/wiki/Ki_Hadjar_Dewantara (Diakses, 19 Desember 2009).

proses yang terakhir dapat memberikan nilai tambah baik secara ekonomi, spiritual, maupun nilai tambah yang lainnya.

Lebih konkrit, Sutardi[417] (Jamaah Ilmu Giri) mengatakan, kalau dulu sebelum ada kegiatan *mujāhadah* di Ilmu Giri masyarakat Nogosari termasuk dirinya memiliki pandangan bahwa alam di Nogosari adalah warisan nenek moyang. Mereka bebas memperlakukan apapun tanpa memikirkan efek masa depannya. Setelah masyarakat mengikuti kegiatan *mujāhadah* di Ilmu Giri ini, masyarakat kemudian berangsur-angsur menjadi sadar terhadap kualitas masa dengan diri mereka terkait erat pada kualitas alam sekitarnya (lingkungannya). Dengan pemahaman yang demikian, masyarakat kemudian bertekat untuk memperbaiki lingkungan dengan cara menanam, melestarikan, dan bersahabat dengan alam sekitar.

b. *Mujāhadah Selapanan* Malam Selasa Pon

Jenis *mujāhadah* ini adalah rutin setiap *selapan*[418] sekali. *Mujāhadah* ini dikenal oleh jamaah Ilmu Giri dengan sebutan *selapanan*. Kegiatan *mujāhadah* ini dilakukan mulai jam 21.00 hingga jam 00.00 WIB atau bahkan kadang-kadang lebih.[419]

Persiapan pelaksanaan kegiatan telah terasa dari pagi harinya. Beberapa orang anggota Jamaah tampak mempersiapkan perhelatan yang menurutnya spesial, mulai dari membersihkan dan menyapu daun-daun jati yang rontok di sekitar masjid, persiapan konsumsi, ketersediaan air, tempat, pengecekan

---

[417] Wawancara dengan Sutardi, 27 Maret 2009.

[418] Orang Jawa pra Islam mengenal pekan (seminggu) yang lamanya tidak hanya tujuh hari saja, namun dari 2 sampai 10 hari. Pekan-pekan ini disebut dengan nama-nama *dwiwara* (sepekan terdiri dari 2 hari), *triwara*, *caturwara*, *pancawara*, *sadwara*, *saptawara*, *astawara* dan *sangawara*. Sekarang hanya pekan yang terdiri atas lima hari dan tujuh hari saja yang dipakai, namun di Tengger, pekan-pekan yang lain ini masih dipakai. Pekan yang terdiri atas lima hari ini disebut sebagai *pasar* oleh orang Jawa dan terdiri dari hari-hari: *Legi*, *Paing*, *Pon*, *Wage*, dan *Kliwon*. *Selapan* (Jawa) adalah durasi waktu berdasarkan perhitungan 7 hari (Senin-Ahad) dengan *pasarannya* yang berjumlah 35 hari. Lihat Ricklefs, M.C., *Modern Javanese Historical Tradition: a Study of an Original Kartasura Chronicle and Related Materials.* (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1978). Lihat juga http://id.wikipedia.org/wiki/Kalender_Jawa (Diakses, 1 Desember 2009), http://www.babadbali.com/pewarigaan/kalender-jawa.htm (Diakses, 1 Desember 2009).

[419] Observasi *Partisipant*, 30-31 Maret 2009. Kegiatan kadang-kadang hingga sampai jam 01.00 WIB.

lampu penerangan jalan masuk dan lain-lain.[420] Menjelang siang hingga sore *speaker* masjid dihidupkan dengan alunan musik kasidah sebagai tanda *selapanan*.

Selepas shalat *'isyā'* jamaah Ilmu Giri berbondong-bondong mendatangi pesan *trend* yang terpusat di masjid. Mereka datang dari berbagai *pedukuhan* Desa Selopamioro. Sebagian besar jamaah baik laki-laki berjalan kaki sembari membawa senter di tangannya. Sebagian membawa sepeda motor, dan peneliti selalu menjumpai sekitar 30-35 di antara mereka berjejal naik *truck* engkel menuju ke tempat *mujāhadah*.

Masjid bentuk panggung terbuat dari bambu *petung* dipenuhi jamaah pria, baik tua, remaja, maupun, anak-anak. Sebagian besar mereka memakai baju putih dengan peci hitam, atau baju batik dengan peci hitam bersarung. Mereka bersila menghadap *qiblat* searah dengan *pengimaman*. Sementara itu, perempuan-perempuan berada di teras masjid dan dan di halaman masjid atau di rumah di samping masjid jika kondisi hujan. Seluruh jamaah duduk bersila mengunggu prosesi kegiatan sembari berpujian membaca shalawat Nabi yang dipimpin oleh Ustadz Robbi Musthofa.

Suara puji-pujian *selawatan* menggema di pelosok desa. Di bawah rerimbunan hutan jati inilah masjid Ilmu Giri berada dan kegiatan *mujāhadah* dilakukan. Semilir angin kemarau menambah khidmat kegiatan ini. Kira-kira jam 21.00 atau kurang lima menit rombongan Kyai datang. Seringkali terdapat *surprize* bagi jamaah. Karena kegiatan *mujāhadah* ini seringkali di*rawuhi* (dihadiri) tokoh. Setiap kali rombongan kyai datang, pastilah jamaah kemudian melihat ke arah rombongan tokoh siapa yang hadir pada *mujāhadah* kali ini.[421]

---

[420] Wawancara dengan Ngadino (Jamaah Ilmu Giri), 30 Maret 2009. Observasi *Partisipant*, 30-31 Maret 2009.

[421] Beberapa tokoh yang pernah menghadiri *mujāhadah* ini di antaranya adalah aktor kawakan Deddy Mizwar (3 kali), model Ratih Sanggarwati (2 kali), *Ingkang Sinuwun* Sultan Hamengkubuwono X, Ebit G. Ade, semua menteri kehutanan, seluruh rektor UGM, Amin Abdullah (Rektor UIN), dan masih banyak tokoh lain. Wawancara dengan Nasruddin Anshoriy, 23 Januari 2009, 17 Maret 2009, 21 Oktober 2009. *Focus Group Discussion* dengan Jamaah Ilmu Giri, 25 Januari 2009.

Rombongan kyai yang terdiri dari KH. Nasruddin Anshori, Kyai Zubad, Kyai Ahmadun bin Muhammad, Kyai Purnomo, Kyai Machfudz (kakak KH. Nasruddin Anshoriy Ch), adalah rombongan tetap *mujāhadah selapanan* yang kemudian kedatangan mereka di sambut oleh pembawa acara.

Ada 7 acara pada *mujāhadah* ini, 1) pembukaan, 2) sambutan pengasuh, 3) pembacaan *wirid* secara berjamaah, 4) refleksi isi wirid, *tawṣiyah*, 5) dialog, 6) penutup, 8) *muṣafaḥah* (salam-salaman).

Acara pembukaan biasanya dipandu oleh pembawa acara dengan membaca surat al-Fātiḥah. Sementara itu, sambutan pengasuh selalu diperankan dan di sampaikan oleh KH. Nasruddin Anshoriy, dengan ini menyampaikan beberapa hal misalnya, 1) penghargaan atas keistiqamahan para jamaah, 2) hal-hal baru terkait dengan isu lingkungan,[422] 3) memperkenalkan tamu yang datang sekaligus minta memberikan waktu untuk berbagi pengalaman dan pengetahuan dengan masyarakat.

Setelah sambutan pengasuh kemudian pembacaan *wirid mujāhadah* dipimpin oleh Kyai Zubad (Wonokromo). Sebagaimana *mujāhadah* rutin harian, ada tiga sesi penting pembacaan *wirid* ini, a) pembukaan, b) inti *wirid*, c) penutup.

Pada sesi pembukaan terdapat 17 *ḥaḍārāt* (hadiah) surat al-Fātiḥah yang harus di baca. Ketujuhbelas hadiah al-Fâtihah tersebut adalah di sampaikan kepada, (1) Nabi Muḥammad SAW, keluarga, dan shahabatnya, (2) para nabi, rasul, *syuhadā', ṣalihīn*, *'ulamā', awliyā'*, guru-guru *mursyid ṭarīqah*, pembaca al-Quran, pelaku *mujāhadah* (3) *Walī Allāh Quṭb al-Nuqabā'*, (4) *Walī Allāh Quṭb al-Nujabā'*, (5) *Walī Allāh Quṭb al-Abdāl*, (6) *Walī Allāh Quṭb al-Afrād*, (7) *W Walī Allāh Quṭb al-Awtād*, (8) *Walī Allāh Quṭb al-Akhyār*, (9) *Walī Allāh Quṭb al-'Imrā'*, (10) *Walī Allāh Quṭb al-Malāmitīyyah*, (11) *Walī Allāh Quṭb al-Imāmayn*, (12) *Walī Allāh Quṭb al-Ghawth*, (13) *Walī Allāh Quṭb Rijāl Allāh*, (14) Kedua orang tua, orang-

[422] Pada beberapa kali observasi *participant* KH. Nasruddin menyampaikan isu hujan asam, perdagangan karbon, getar SMS (*short message service*) Tuhan, gemuruh tasbih pada tumbuhan.

orang tua dan orang-orang Islam, (15) Membaca khusus yang ingin diberikan hadiah.[423]

Sesi pembacaan *wirid* dalam *selapanan* adalah (1) membaca surat al-Fātiḥah (diulang 41 kali), (2) membaca *tahlīh* (*lā ilāha illa Allāh* diulang 1000 kali) atau membaca shalawat *ism al-a'ẓam*[424] (diulang 100 kali). Kemudian sesi penutup dengan membaca doa.[425]

Setelah pembacaan doa selesai, walaupun tidak termasuk dalam susunan acara, jamaah minum air *ceret* (tempat air) secara bergantian dengan cara *nglonggo* (minum tanpa gelas langsung dari pancur ceret).[426] *Ceret* berisi air putih tersebut memang telah disiapkan sedari awal (sejak acara pembukaan). Pada saat pembacaan wirid-wirid *mujāhadah*, *ceret* diletakkan di depan kyai pimpinan *mujāhadah* dalam keadaan terbuka. Dengan kondisi terbuka, air dalam *ceret* diyakini sebagai air doa yang memberikan *barakah*.

Pada saat inilah hidangan *mujāhadah* keluar. Menurut catatan peneliti ada penganan yang dihidangkan pada *mujāhadah* ini. Di antaranya adalah ubi rebus, pisang rebus, rempeyek, talas goreng, krupuk *legendar*[427] dan beberapa jajan pasar lain. *Selapanan* kadang lebih spesial karena digabung dengan

---

[423] Observasi Partisipan tanggal 30-31 Maret 2009. Wawancara dengan Robi Musthofa, 21 Nopember 2009. Lihat juga 'Abd al-Muḥīṭ ibn Muḥammad Nūwī, *al-'Isjad li Nayl al-Sharf wa al-Jadd fī Dzikr al-Awrād li Man bihā Arād* (Jejeran: Pondok Pesantren al-Fithrah Jejeran, 1399 H), 2-5.

[424] Bacaan *Ṣalawat Ism al-A'ẓam* adalah sebagai berikut:

اللهم إني أسألك باسمك الأعظم المكتوب, من نور وجهك الأعلى المؤبّد, الدائم الباقي المخلّد, في قلب نبيك ورسولك محمد, أسألك باسمك الأعظم الواحد بواحدة الأحد, المتعالي وحدة الكمّ والعد د, المقد س من كل أحد, بحق بسم الله الرحمن الرحيم, قل هوالله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواأحد, أن تصلي على سيدنا محمد سرِّحياة الوجود, والسبب الأعظم لكل موجود, صلاة تثبِّتُ في القلب الإيمان, وتُحفِّظنِيَ القرأن وتفهمني منه الأيات, وتَفتَحُ لي بهانورالجنّان, ونور النعيم, ونور النظرإلى وجهك العظيم, وعلى أله وصحبه وسلم.

Lihat 'Abd al-Muḥīṭ ibn Muḥammad Nūwī, *al-'Isjad*, hal. 5-6.

[425] Adapun doa yang dibaca adalah

الهي علمك كاف عن السؤال, اكفلني بحق الفاتحة سؤالا, وكرمك كاف عن المَقال, اكرمني بحق الفاتحة مقالا, حصِّل ما في ضميري (....) اللهم ما بين لا بنّيها افقر منّي, فاقض حاجتي.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 30 Maret 2009. Lihat 'Abd al-Muḥīṭ ibn Muḥammad Nūwī, *al-'Isjad*, hal. 4-5.

[426] *Nglonggo* adalah cara minum dari tempat penyimpanan air dengan cara menuangkan air dari paruh *ceret* dengan tanpa mengenai paruh ceret sebagai tempat keluar air.

[427] Krupuk *legendar* dibuat dari nasi yang berikan *bleng* sebagai penguning. Nasi yang telah dicampur dengan *bleng* ini kemudian ditumbuk (dipadatkan). Setelah dipadatkan kemudian digilas dengan botol agar pipih dan dijemur. Setelah kering kemudian digoreng menjadi krupuk *legendhar*.

kegiatan lain, seperti syukuran, *selamatan*, atau *khataman*.[428] Biasanya kalau kegiatan gabungan seperti menu hidangan lebih banyak seperti *tumpeng* (nasi yang dihidangkan dalam bentuk gunungan), *ingkung jago* (masakan ayam utuh), atau bahkan memotong kambing.

Hidangan makanan *mujāhadah* digunakan sebagai tema transformasi nilai dan refleksi guna melahirkan kesadaran baru. Makanan yang disuguhkan adalah makanan yang *ḥalāl,* dan *ṭayyīb* (baik). Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, *ḥalāl* saja tidak cukup. Menurutnya, banyak makanan *ḥalāl* tetapi tidak/kurang baik (*ṭayyīb*), baik dari segi kesehatan, dan ekologi. Makanan yang boleh dibawa ke Ilmu Giri adalah makanan yang tidak mengandung pengawet, pemanis, dan pewarna. Karena ketiga hal ini tidak baik bagi kesehatan.[429] Di samping itu, jamaah Ilmu Giri dikenalkan dengan dampak kerusakan lingkungan yang diakibatkan dari bungkus plastik. Bungkus plastik untuk makanan sangat dihindari dalam perjamuan *mujāhadah*. Menurut KH. Nasruddin Anshoriy, daun pisang atau daun jati bagus adalah bungkus hidangan yang ramah terhadap lingkungan.[430]

Dari masalah hidangan makanan ini, penceramah, pengasuh pesan *trend* dapat menggunakannya sebagai pintu masuk untuk memberikan wawasan lingkungan bagi para jamaah Ilmu Giri. Selain sehat, *ḥalāl* dan baik, makanan yang berasal dari hasil pertanian seperti *pala gumantung*,[431] *pala kependhem,*[432] *pala kesampar* [433] adalah jenis makan sederhana. Makanan

[428] Kegiatan *khataman* seringkali dijumpai pada bulan Ramadhan. Ramadhan tahun 1430 H, Ilmu Giri berhasil mengkhatamkan al-Quran setiap seminggu sekali. Pada puncak khataman yang keempat (terakhir) disyukuri dengan menyembelih kambing.

[429] Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 17 Januari 2009, Wawancara dengan Wardoyo (Jamaah), 30 Maret 2009, Wawancara dengan Sutardi, 18 Pebruari 2009.

[430] Penggunaan bungkus plastik dalam pengamatan peneliti masih ada. Di beberapa tempat sampah di Ilmu Giri masih terdapat sampah plastik, terutama sampah plastik bekas air kemasan gelas. Walaupun kemudian plastik-plastik ini dimanfaatkan ulang menjadi tempat pembibitan tanaman. Observasi patisipan, 17-23 Agustus 2009.

[431] *Pala gumantung* adalah istilah hasil pertanian yang buahnya tergantung di atas pohonnya seperti kelapa, labu, siyem, semua jenis buah-buahan seperti mangga, durian, apel, duku dan lain-lain.

[432] *Pala kependhem* adalah istilah dari hasil pertanian yang buahnya tertanam di dalam tanah seperti umbi-umbian, kacang tanah, talas, bengkoang, dan lain-lain.

[433] *Pala kesampar* adalah istilah dari hasil pertanian yang buahnya berada di tanah (bukan di dalam) bukan tergantung, seperti semangka, mentimun, dan buah lain.

jenis ini telah tersedia disediakan Allah di sekitar tempat *mujāhadah* ini. Makna dari pola hidup sederhana ini untuk membendung konsumerisme terutama di desa.

Dari makanan yang dihidangkan itu, Nasruddin juga membeberkan makna kebersamaan. Baginya, sebutir nasi yang ada di piring para jamaah, atau sebuah ketela *rebus* yang ada di hadapan para jamaah ternyata melalui proses panjang dan "berdarah-darah". Sebutir nasi itu, datang melalu perjuangan petani yang rela kepanasan dan kehujanan saat menanam, menyiangi, mengairi, hingga memanen hasil. Belum lagi padi calon nasi tersebut harus diangkut kuli, diproses menjadi beras, di masak, dan seterusnya hingga hadir di depan jamaah. Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, alangkah sombongnya manusia yang menyia-nyiakan makanan walau sebutir nasi pun.[434]

Kondisi yang selalu peneliti nilai aneh adalah antusiasme jamaah merespon positif dari setiap kali penceramah memberikan uraiannya. Pada sesi ini seringkali dibuka forum tanya jawab berkaitan dengan pemahaman jamaah.

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy, *mujāhadah* juga dimaksudkan untuk *tazkīyat al-nafs*. Artinya, melalui *riyāḍah* membaca *wirid-wirid* tertentu sebagaimana dilakukan di Ilmu Giri ini dapat mendorong proses *taraqqī* jiwa jamaah. Dari *tazkīyat al-nafs* ini beberapa jamaah mengalami *spiritual experiences* yang menurut jamaah tergolong luar biasa dan beragam.[435] *Wirid-wirid* dengan bacaan tertentu dengan bilangan jumlah bacaan tertentu diyakini oleh KH. Nasruddin Anshoriy dan Aḥmadun dapat membuka segala

[434] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Pebruari 2009.

[435] Salah seorang jamaah (Slamet, Sutardi) melihat cahaya yang sangat terang di atas tempat *mujâhadah*. Di antara yang lain seolah pandangannya tembus dapat melihat alam lain. Wawancara dengan Nasruddin Anshoriy, 23 Agustus 2009. Menurut pengakuan Dri (seorang Professor Filsafat UGM) yang menghadiri *mujāhadah 41* hari, dia merasakan keanehan pada suara pimpinan *mujāhadah* yang menurutnya suara tersebut dapat berubah-ubah kadang menjadi suaranya sangat tua, tua, bahkan kadang semangat seperti anak muda. Setelah dikonsfirmasikan dengan Kyai Ahmadun, dia tidak membuat-buat suara yang demikian, tetapi beberapa doa yang dia baca adalah kumpulan doa yang diijazahkan oleh orang yang berbeda-beda. Suara yang keluar

sesuatu yang tertutup, sebagaimana kunci yang memiliki gerigi atau nomor masing-masing.[436] Pendapat ini selaras dengan al-Ghazālī (w.1111 M) yang mengatakan bahwa bacaan tertentu dalam jumlah tertentu ibarat gerigi kunci yang dapat membuka "pintu"[437] Walau demikian, KH. Nasruddin, Kyai Aḥmadun, Kyai Zubad Ma'rufin mengatakan bahwa *tazkīyat al-nasf* dan *taqarrub ilā Allāh* adalah tujuan utama dalam kegiatan *mujāhadah*.[438]

Dari *tazkīyat al-nafs* ini melahirkan kebeningan hati, di mana kondisi ini kemudian dapat digunakan untuk melakukan proses selanjutnya yakni kegiatan pendefinisian, pengidentifikasian, dan penyeleksian kegiatan yang akan dilakukan. Dengan kesadaran batiniah yang mendalam, *kebeningan* kalbu, dan semangat dekat dengan Allah, selanjutnya proses definisi, identifikasi, serta seleksi jauh dari tendensi egosentrisme (*nafs*). Proses definisi, identifikasi, dan seleksi kegiatan baik sehari-hari (termasuk berlingkungan) inilah yang dinamai dengan *ijtihād* dalam *daur* Eko-sufisme di Ilmu Giri.

Ijtihād di komunitas ini bukan sebagaimana *ijtihād* yang diributkan oleh para *fuqahā'* yang syaratnya sangat banyak. Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, proses berfikir sederhana tentang kehidupan sehari-hari jamaah, seperti mendefinisikan pekerjaan, upah, pengelolaan pekarangan, pilihan bibit, sumber pendanaan, pengelolaan air *belik*, keadaan masjid, termasuk pilihan pendidikan anak.[439]

Melalui kegiatan *mujāhadah* dan elaborasi makna *dhikr* dari *wirid-wirid* yang mereka ucapkan kemudian dapat mendorong munculnya kesadaran baru secara berangsur-angsur pada jamaah. Kesadaran baru itu misalnya pendanaan ekonomi yang dilakukan selama ini adalah *ribā*, pendidikan yang diberikan kepada anak kurang sesuai dan kurang maksimal dalam padangan

---

tersebut menurut pengakuan Kyai Ahmadun adalah sebagaimana pemberi ijazahnya. Observasi partisipan, 30 Maret 2009. Wawancara dengan Ahmadun, 30 Maret 2009.

[436] Wawancara dengan Nasruddin, 24 September 2009.

[437] Al-Ghazālī, lihat buku tentang nasehat pada raja. Lihat juga Ibn 'Arābī tentang *asrār huruf*, Annemarie Schimmel tentang rahasia huruf.

[438] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Pebruari 2009.

[439] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Pebruari 2009.

Islam, perdagangan *ijon* (buah muda) yang dilakukan tidak sesuai dengan asal keadilan, pemubadziran lahan yang selama ini dilakukan adalah dosa, menanam adalah ibadah dan *amal jāriyah*. Proses *mujāhadah* ini yang melahirkan *ijtihād*.[440]

Pendefinisian, identifikasi, dan seleksi terhadap kehidupan yang merupakan proses *ijtihād* orang kampung ini kemudian melahirkan *jihād*. Hasil *jihād* komunitas ini secara konkrit dapat dilihat seperti, 1) perlawanan terhadap *ego* mereka sendiri berkaitan dengan penebangan pohon. Sebaliknya komunitas ini telah mampu menaman sekitar 76 hektar lahan kritis yang terwadahi dalam Hutan Santri" Ilmu Giri, 2) perlawanan mereka terhadap *rentenir* lokal dengan mendirikan *Baitul Mal wa al-Tamwil* (BMT) "Talang Emas", 3) pengelolaan air, 4) meningkatnya jumlah peserta didik dari Nogosari yang mengikuti pendidikan lanjutan, perguruan tinggi, dan pesantren.

Mujāhadah dalam antropologis dapat bermakma sebagai kendaraan yang digunakan untuk menuju tujuan tertentu. Dengan meminjam istilah Ken Wilber, *mujāhadah* adalah proses eksterorisasi jamaah yang tujuannya adalah memantik kesadaran. Dengan menggunakan modalnya (baik sosial, kultural, spiritual) sebagaimana dikatakan Bourdieu, digunakan untuk mentransformasi nilai dalam forum *mujāhadah*. Dalam konteks ini kyai tidak hanya berperan sebagai *social broker* sebagaimana disebut Geertz, tetapi juga berperan sebagai pimpinan dan panutan masyarakat. Bahkan, di Panggang kyai dipandang sebagai *pengayem-ayem* (penenang hati) masyarakat. Hal ini karena kyai diyakini memiliki modal yang berkaitan dengan kemampuan berkomunikasi dengan dunia *rūḥ*, termasuk komunikasi dengan dunia *arwāh*.

Menarik untuk dicermati proses *mujāhadah* baik di Ilmu Giri maupun di Jamaah Aolia'. Prosesi pengiriman hadiah spiritual, yakni hadiah doa dengan membaca fatihah yang disampaikan pada para orang suci, para guru, dan muslim sejagat atau dalam istilah Sufisme disebut dengan *tawassul*. Ini

[440] Wawancara dengan Sutardi, 17 Maret 2009.

mengingatkat pada istilah yang dikemukakan Deleuze dan Guattari terutama tentang jaringan yang disebut dengan *rhizome*. Bagi Deleuze dan Guattari *rhizome* hanya ada pada tataran hubungan fisik atau paling *banter* koneksi bersifat ideologis. Fenomena menarik dalam kasus *tawassul* menegaskan adanya *rhizome* yang bersifat spiritual atau *rhizome* metafisik (*meta-rhizome*) di samping *rhizome* fisik dan ideologis yang disebut Bagi Deleuze dan Guattari. Sekalipun jaringan spiritual ini, di Ilmu Giri tidak pernah dijelaskan kyai pada para jamaahnya.

Manfaat *meta-rhizome* dalam konteks Sufisme diyakini bermanfaat sebagai proses untuk mencapai transformasi ruhani. *Meta-rhizome* ini secara spiritual dilakukan untuk menghubungankan pelaku *mujāhadah* dengan orang-orang suci terhahulu. Tawassul adalah "kabel" yang dapat digunakan sebagai sarana untuk menyalurkan "energi listrik" kesucian Allah yang memancar melalui sosok para *awliyā'* (kekasih Allah). Jika gagasan ini dikaitkan dengan proses transformasi ruhani sebagaimana dikemukan al-Ghazālī, maka *meta-rhizome* yang disebut Deleuze dalam konteks Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' adalah proses transformasi diri dari ketidaksucian menuju kesucian. Istilah yang sering disebut oleh Nasr sebagai proses perjalanan menuju titik pusat (*axis*) yang Suci.

Selain sebagai sarana koneksi spiritual, *tawassul* adalah sarana berbagi kebaikan, terutama bagi muslim yang telah meninggal. Demikian juga, dengan untaian bacaan surat al-Fātiḥah, jamaah dapat mengirimkan doa keselamatan pada saudaranya sesama muslim yang masih hidup agar mendapatkan kebaikan-kebaikan dalam kehidupannya.

Selanjutnya, jika gagasan tentang *meta-rhizome* ini dikontekskan dengan etika lingkungan, Bio-sentrisme menitikberatkan pada perlunya hubungan yang baik makhluk hidup yang tampak. Bio-sentrisme tidak pernah menyebut keberadaan *meta-bio* seperti wujud jin dan malaikat. Demikian juga, *Land Ethics* Leopold dan *Animal Liberation* Frankena yang secara spesifik menyebut perlunya sopan santun terhadap bumi dan hewan. Jika

SPS UIN JAKARTA

ditelaah lebih lanjut, meminjam istilah Deleuze, etika mereka dapat dibilang dangkal karena hanya menjaling *rhizome* secara fisik, makhluk yang kasat mata. Wilayah metafisik, sebagai bagian hidup dari Sufis belumlah terakomodir. Walau demikian, ide-ide mereka telah maju, dibanding Antropo-sentrisme yang maknanya manusia hanya menjalin hubungan dengan dirinya sendiri.

B. Sekolah Alam

Konsep "sekolah alam" yang diterapkan di Ilmu Giri adalah pendidikan berbasis Eko-sufisme diorientasikan pada kedekatan diri dan masyarakat (jamaah) pada Tuhan, budaya, dan lingkungan. Melalui sekolah alamnya, Ilmu Giri mengampanyekan makanan ekologis, yakni makanan yang *ḥalāl*, *ṭayyīb*, serta dalam kebersamaan. Hal ini sebagaimana yang telah diperintahkan oleh Allah dalam QS. 2: 168; 5: 88; 8: 69; 16: 114. Jika dikaitkan dengan diskursus sufi, pembahasan tentang makanan menjadi tema yang sangat sering dibicarakan oleh dalam Islam termasuk oleh para sufi. Al-Qushayrī (w.1074),[441] al-Ghazālī (w.1111 M),[442] membahas secara rinci tentang makanan. Menurut KH. Nasruddin Anshoriy, makanan adalah pintu masuk hidayah dalam hati. Baginya, mengonsumsi makanan yang *ḥarām* sama dengan memasukkan "api" dalam perut hal ini sebagaimana dijelaskan dalam QS. 2: 184, 4: 10. Demikian juga, memakan makanan yang berasal dari kedzaliman terhadap orang lain sama dengan memakan "bangkai".

Dalam konteks ini, "api", dalam QS. 2: 184; 4: 10 "bangkai" dalam QS. 2: 173; 5: 3; 16: 115; 49: 12 adalah metafor. "Api dalam perut" adalah metafor yang menunjuk beberapa arti, 1) penyakit, 2) setan, 3) bahaya, dan 4) dosa. Ketiga arti ini menunjukkan keterkaitan yang erat. Dalam diskursus spiritual, penyakit hati yang disebabkan karena mengonsumsi makanan yang *ḥarām* akan memicu mudahnya setan menguasai diri seseorang. Sementara

[441] Al-Qusyayrī, *al-Risālah al-Qusyayrīyah*, Juz I ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), 15.

[442] Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), 18.

setan (baik internal maupun eksternal) memiliki beberapa karakter, di antaranya: 1) suka mengajak kepada perbuatan keji dan jahat,[443] 2) ingkar (tidak patuh dan syukur) kepada Tuhan,[444] 3) mendorong lupa Tuhan,[445] 4) penyesat,[446] 5) mendorong permusuhan,[447] 6) penghalang menuju jalan[448]. Oleh karena itu, dalam QS. 2: 168-171 Allah merangkai firmannya perihal makanan yang *ḥalāl* dan *ṭayyīb* dengan dengan larangan mengikuti jejak langkah setan. Karena jejak langkah setan sebagaimana ayat di atas menutup "mata", "telinga", serta "hati" seorang hamba Tuhan.[449]

Masyarakat juga diajak memahami QS. 2: 174; 4: 10. Ayat-ayat ini menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan memakan makanan yang bukan haknya. Ayat ini mengilustrasikan pelaku yang memakan bukan haknya dengan ibarat memasukkan api ke dalam perut. Akibatnya, orang tersebut menjadi "bangkai" hidup.[450] Berkaitan dengan bangkai, dalam konteks ini, menurut Nasruddin Anshori bahwa Islam secara tegas melarang seseorang memakan 1) bangkai[451] (kecuali belalang dan ikan),[452] 2) binatang pemakan

---

[443] QS. 2: 268; 24: 21.
[444] QS. 19: 44; 59: 16.
[445] QS. 58: 19.
[446] QS. 4: 60.
[447] QS. 5: 90.
[448] QS. 27: 24.
[449] Menurut al-Ṭabarī dalam tafsirnya, memaknai *ḥalāl* dengan makna *al-ṭilq* (mutlak/murni), yang berarti tidak tercampur dengan hal-hal yang *syubhāt* dan *ḥarām*. Sedangkan *ṭayyīb* menurutnya adalah *ṭāhir* (bersih/suci) dari *najs* dan hal-hal yang terlarang/haram. Lihat Muḥammad Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-'Amalī Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Juz III Taḥqīq Aḥmad Muḥammad Syākir dalam *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM) (TTP: Muassasah al-Risālah, 2000), 300.
[450] Istilah bangkai (*maytah*) dibedakan dengan hewan sembelihan (*al-dzabīḥah, al-uḍḥīyah*). Istilah kedua menunjuk pada hewan yang mati karena dipotong urat lehernya atau dialirkan darahnya dengan menyebut nama Allah. Sementara istilah pertama hewan yang mati karena sakit, terjatuh, tertabrak, terpukul, atau mati sebab lainnya bukan karena sengaja dialirkan darahnya (dipotong urat lehernya).
[451] QS. 2: 173; 5: 3; 16: 115.
[452] Lihat hadith yang diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal sebagai berikut:
حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا شريح ثنا عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن زيد بن أسلم عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالحوت والجراد وأما الدمان فالكبد والطحال تعليق شعيب الأرنؤوط : حسن و هذا إسناد ضعيف لضعف عبدالرحمن بن زيد
Hadits ini dinilai Syaykh Albānī sebagai ḥadīts yang *ṣaḥīḥ*. Lihat juga Aḥmad ibn Ḥanbal Abū 'Abd Allāh al-Syaybānī, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Juz 2, dalam *Maktabah al-Syāmilah* (CD-ROM) (Kairo: Muassasah Qurbah, TT), 97. Lihat juga Abu 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-Quzwīnī, *Sunan Abī Mājah*, Juz 10, dalam *Maktabah al-Shāmilah* (CD-ROM) (Kairo: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT), 46. Lihat juga Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī ibn

bangkai (*carnivora*), 3) binatang lain yang disebut secara tegas, seperti babi dalam QS. 16: 115.

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, ada beberapa karakteristik bangkai, 1) mati rasa, 2) berbau busuk, 3) rusak. Secara spiritual, memakan daging binatang pemakan bangkai saja dilarang oleh Allah, apalagi memakan bangkai secara langsung. Dalam konteks Eko-sufisme, makan makanan dari bahan baku bangkai mendatangkan efek buruk berantai, di antaranya adalah menyebabkan pelakunya mati rasa, tidak peka, dan bahkan kerusakan (jaringan tubuh). Dalam konteks sufi, banyak orang yang tidak "mendengar" (mati daya pendengaran) seruan panggilan shalat (adzan) karena mereka adalah "bangkai". Banyak orang yang tidak dapat membedakan yang putih (*ḥalāl*) dan hitam (*ḥarām*) karena mata mereka adalah mata "bangkai", demikian juga organ dan spiritual mereka tidak dapat berfungsi karena mereka adalah bangkai. Lambat laun "bangkai" tersebut akan "berbau busuk" dan "mengganggu" orang lain dan rusak. Dalam bahasa sufi, perangai pemakan milik orang lain dengan cara zalim akan mengantarkan pelakunya pada kebusukan dan keburukan perilaku yang sudah barang tentu akan mengganggu kenyamanan orang lain. Hal ini sangat paradoks dengan perintah Tuhan dan NabiNya yang mengatakan bahwa *muslim* adalah orang yang dapat menjadikan orang lain nyaman.[453]

Makanan yang *ḥalāl* saja tidak cukup, tetapi harus juga *ṭayyīb* sebagaimana pesan dalam al-Quran. Ada beberapa makna *ṭayyīb* menurut KH. Nasruddin Anshoriy, 1) bergizi, 2) tidak mengandung pemanis, pewarna, dan pengawet. Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, makanan ini bisa ditemukan sekitar pesantren, seperti ubi, singkong, jagung, pisang, kelapa serta aneka

---

Mūsā Abū Bakr al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Qādir al-'Aṭa' (Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994), 254.

[453] Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Nabi dalam haditsnya yaitu:
حدثنا آدم بن أبي أياس قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن أبي السفر وإسماعيل عن الشعبي عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه.
Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, dalam *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM), Juz I, 13. Muslim, *Ṣaḥīh Muslim* dalam *Maktabah Syāmilah*, Juz I, (CD-ROM), 65, Abī Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, dalam *Maktabah Syāmilah,* Juz 7, (CD-ROM), 342. al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, dalam *Maktabah Syāmilah* Juz 8, (CD-ROM), 478.

buah yang sengaja ditanam di sana dengan istilah *pala kependem* (biji-bijian dalam tanah), *pala gemantung* (biji-bijian yang menggantung), dan *pala kesampar* (biji-bijian yang menjalar di tanah). Masyarakat dikenalkan dengan alam sekitar telah memberikan makanan sehat yang melimpah. Jamaah juga diberikan pemahaman tentang efek "makanan sampah" yang penuh racun serta bahaya alkohol.[454]

Makanan-makanan yang beredar di sekitar kita sekarang, menurut KH. Nasruddin Anshoriy adalah makanan-makanan instan cepat saji. Baginya, cepat saji tidak menjadi masalah jika tidak instan dan tidak mengandung pengawet, pemanis, dan pewarna. Makanan-makanan yang peroleh dan diproduksi dengan *ketamakan* akan melahirkan diri yang tidak peka terhadap kilatan cahaya Tuhan. Dengan kata lain, kapitalisme —dalam arti mengeruk keuntungan sebanyak-banyaknya dengan mengesampingkan nilai kemanusiaan— melahirkan generasi "sampah", karena yang dikonsumsi adalah sampah.[455]

Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, makanan yang *ḥalāl* dan *ṭayyīb* (baik) akan mendorong pelakunya berbuat baik. Sebaliknya makanan yang *ḥarām* dan yang buruk akan mendorong pelakunya mudah berbuat jahat sebagaimana cara dan jejak langkah setan. Makanan yang *ḥalāl* dan baik akan menumbuhkan kepekaan mata hati (*baṣīrah*), sebaliknya makanan yang *ḥarām* secara berangsur akan menumpulkan atau menutup mata hati. Jika mata hati (*baṣīrah*) tertutup atau tidak peka, maka seseorang tidak akan melihat kilatan cahaya (hidayah) Tuhan.

Sementara itu dalam konteks budaya, sekolah alam Ilmu Giri ini mengajak jamaah untuk mengeksplorasi, memahami, dan mendapatkan pengetahuan melalui pengalaman keseharian, yakni budaya masyarakat petani. Contoh pengalaman sebagai pengetahuan yang dapat ditampilkan di sini adalah realitas "ngambeknya" pohon rambutan yang tidak akan berbuah pada saat musim buah pada tahun depan jika salah satu dahan atau rantingnya

[454] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 16 Maret 2009, 23 Agustus 2009.

dipotong dengan gergaji. Pengetahuan (ilmu) ini dapat diperoleh dari kebiasaan masyarakat yang secara tekun *niteni* (*titen*, mengamati) prilaku pohon jika diperlakukan dengan cara tertentu.[456] Pengalaman serupa diperkuat oleh KH. A. Musthofa Bisri [457] tentang tanaman dan kasih sayang KH. Mustofa Bisri (w.1977) [458] pada pohon kesayangannya.

Di sekolah alam ini, masyarakat juga dapat belajar tentang tradisi mereka yang selama ini terabaikan. Mereka belajar dari dan tentang cara mereka berkaitan dengan pertanian. Pembelajaran ini memberikan pengalaman (pengetahuan) yang unik sebagaimana telah disebut pada bab sebelumnya, yakni belajar dari kesabaran tumbuhan, jasa (manfaat) tumbuhan pada makhluk lain, dan lainnya yang kemudian akan mengangkat dan meningkatkan kesadaran eksistensi dan kemanfaatan diri sebagai manusia.[459]

Melalui pengalaman yang berbeda-beda dari jamaah terkait dengan profesinya, kemudian mereka dapat bertukar fikiran (*sharing*) pada setiap kegiatan di Ilmu Giri. Dalam konteks ini, Pesan Trend Ilmu Giri berfungsi sebagai "pasar ide" dari masyarakat sekitar hal-hal yang berkaitan dengan

---

[455] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 15 Desember 2009.

[456] Wawancara dengan Sutardi, 23 Maret 2009.

[457] Dalam sebuah diskusi dengan KH. A Mustofa Bisri, dia mengatakan bahwa tumbuhan yang diperlakukan dan diperhatikan dengan baik (dielus, dipandangi, disiram, *diomongi*) akan berinteraksi secara berbeda dengan tumbuhan yang tidak diperhatikan atau diperlakukan dengan cuek atau tidak baik. Menurut pengalamannya, ada dua buah pohon kelapa miliknya yang satu didiperhatikan dengan cara baik secara signifikan memberikan buah yang sangat banyak dibanding dengan pohon satu yang hingga saat ini belum berbuah. Demikian juga, di lingkungan pesantrennya terdapat pohon mangga yang setiap saat berbuah, tanpa pengenal musim. Setelah diselidiki ternyata pohon ini menjadi pohon kesayangan bapaknya, yakni KH. Bisri Musthofa Pohon ini pernah *ngambek* tidak berbuah bertahun-tahun karena perlakuan kasar (pemotongan pada sebuah dahan) tukang saat pembangunan pesantren tersebut. Hasil dialog dengan KH. A Musthofa Bisri, 4 Maret 2009.

[458] K.H. Bisri Musthofa adalah seorang kiai kharismatik pendiri pondok pesantren Raudhatut Thalibin Rembang JawaTengah. Ia dilahirkan di Kampung Sawahan Gang Palen Rembang Jawa Tengah pada tahun 1915. Sewaktu kecil ia diberi nama Mashadi oleh kedua orang tuanya, Yaitu H. Zainal Mustofa dan Chodijah. Selanjutnya setelah ia menunaikan ibadah haji pada tahun 1923 ia menganti nama dengan Bisri. KH. Bisri Mustofa belajar dan menekuni ilmu-ilmu agama di pesantren kasingan Rembang yang diasuh oleh Kyai Cholil. Ia juga mengaji *pasanan* (pengajian pada bulan puasa) di pesatren Tebuireng Jombang asuhan KH Hasyim Asy'ari. Selain itu KH. Bisri Mustofa juga pernah mengaji untuk memperdalam ilmunya di kota suci Makkah pada tahun 1936 kepada Kyai Bākir, Syaykh 'Umar Khamdan al-Maghrib, Syaykh Malikī, Sayyid Amir, Syaykh Ḥasan Masysyaṭ, dan kiai Abdul Muhaimin. Lihat http://www.gusmus.net/page.php?mod=dinamis&sub=7&id=581 (Diakses, 14 Desember 2009).

[459] Wawancara dengan Sutardi, Wardoyo, Ngadino, 23 Maret 2009.

cara mereka bertani dan berlingkungan. "Pasar ide" ide tersebut dapat dilanjutkan pada forum lain seperti forum *jagong bayen*,[460] pertemuan RT, *tahlilan* kematian, atau pengajian di masjid.

Secara didaktis, ada dua jalur sekolah alam di Ilmu Giri, 1) TPQ Alam, 2) *natural learning*. Jalur pertama biasanya diikuti anak-anak usia pendidikan dasar SD dan SMP (6-15 tahun). Pendidikan TPQ Ilmu Giri dilaksanakan pada Senin, Rabu, Jumat (tiga hari seminggu). Selain belajar mengaji, mereka juga dikenalkan dengan berbagai jenis tanaman produktif.[461] Pengenalan pada jenis tanaman secara dini adalah hal yang sangat penting. Jika tidak, maka kekayaan lingkungan di sekitar mereka dapat musnah karena ketidaktahuannya.[462] Di samping pengenalan jenis tanaman di sekitar mereka, peserta TPQ Alam Ilmu Giri juga dikenalkan dengan proses pembibitan. Tampak di sekitar pesantren terdapat pot-pot yang terbuat dari sisa plastik minuman kemasan yang dimanfaatkan sebagai pot atau difungsikan sebagai kantong tanam. Dengan demikian, di TPQ anak-anak tidak hanya ngaji al-Quran yang tertulis, tetapi al-Quran alam.

Semua hal ini dilakukannya dengan konsep pelestarian lingkungan dan pengembangan berbagai budaya dan tradisi masyarakat dengan konsep taman pembelajaran bagi semua warga masyarakat, dari usia dini hingga usia lanjut. Di antara kekhasan Pesan Trend ini yang tidak dipunyai oleh institusi pesantren pada umumnya adalah untuk memberdayakan dan mencetak generasi relegius, para santri yang dibimbing dengan memanfaatkan kekayaan alam sekitar, kearifan lokal ditonjolkan, dan materi yang diberikan mudah

[460] *Jagong Bayen* (acara perayaan kelahiran). Bagi Geertz, ada empat *slametan* utama di sekitar kelahiran seorang anak, yakni 1) *tingkeban* (*slametan* anak usia 7 bulan di kandungan), 2) *babaran*/*brokohan* yakni *slametan* kelahiran, 3) *pasaran* yakni lima hari, 4) *pitonan*, tujuh bulan setelah kelahiran. Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terj. Aswab Mahasin) (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, Cet. III, 1989), 48-65. *Jagong bayen* dalam konteks siklus ritual sebagaimana Geertz termasuk masuk *slametan babaran* atau *brokohan*.

[461] Wawancara dengan Sutardi, 12 Maret 2009.

[462] Pengalaman pahit karena ketidaktahuan masyarakat berkaitan dengan pohon cendana yang kemudian mengakibatkan rusaknya komoditas tanaman langka yang mahal ini. Pohon cendana ini menurut penurutan Sutardi pernah ada dalam jumlah yang banyak di daerah ini. Namun, karena ketidaktahuan masyarakat mereka menebang dan menjadikan sebagai kayu bakar.

dicerna dan logis. Bagi KH. Nasruddin Anshoriy bahwa membangun dan meningkatkan peradaban dapat dilakukan dengan cara sederhana yang bisa diterima semudah mungkin oleh masyarakat. Al-Quran mengajarkan manusia untuk menyintai alam dan lingkungan. Materi dari al-Quran tersebut dikemas dan disampaikan kepada masyarakat dengan teori dan praktik yang sederhana dan mudah dipahami.[463]

Secara teoritik pembelajaran dalam alam terbuka sebagaimana Howe dan Disinger[464] bahwa data riset berkaitan dengan sekolah alam (*out-of-school*) "*Can be effective in helping students develope accurate concepts related to the environment...outdoor settings have also been effective in teaching awareness of environment issues*".

Bagi Efriyani Djuwita, sekolah alam adalah salah satu bentuk pendidikan alternatif yang menggunakan alam sebagai media utama sebagai pembelajaran oleh peserta didiknya. Tidak seperti sekolah biasa yang lebih banyak menggunakan metode belajar mengajar di dalam kelas. Pebelajar lebih banyak melakukan aktivitas belajar di alam terbuka. Di sekolah alam, metode belajar mengajar lebih banyak menggunakan aktif atau *action learning* di mana anak belajar melalui pengalaman (mengalami dan melakukan langsung).[465]

Kalau dalam kegaiatan TPQ Alam Ilmu Giri diikuti oleh anak-anak usia pendidikan dasar (SD dan SMP), *natural learning* ini diikuti oleh masyarakat dan para mahasiswa. Lebih dari 4.000 mahasiswa sejak tahun 2004 yang mengikuti acara kegiatan *natural learning environment* di Ilmu Giri. Dalam penyelenggaraannya, Ilmu Giri bekerjasama dengan Sekolah Alam Edelweis

---

Sekarang, pohon ini jarang dijumpai di sekitar Pesan Trend. Wawancara dengan Sutardi, 12 Maret 2009. Wawancara dengan Wardoyo, 13 Maret 2009.

[463] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Januari 2009. Wawancara dengan Wardoyo, 16 Januari 2009. Lihat juga Ahmad Fauzi, "Pondok Pesan Trend Budaya Ilmu Giri: Melalui Taman Berwawasan Lingkungan Merajut Paradigma Pendidikan Barat Dan Timur", dalam http://maslikinfo.blogspot.com/ 2008/01/artikel.html (Diakses, 13 Desember 2009).

[464] Robert Howe dan John F. Disinger, "Teaching Environment Education Using Out-of-School Setting and Mass Media, *ERIC/SMEAC Environment Education Digest*, No. 1, (1988): 1-5. Lihat juga http://www.ericdigests.org/pre-9215/mass.htm (Diakses, 14 Desember 2009).

(Nogosari) dan Sekolah Alam Griyokulo (Tawangmangu). Ada beberapa peraturan penting yang harus diperhatikan bagi peserta yang terkait dengan ekologis, di antaranya adalah peserta 1) tidak diperkenankan membawa sampah plastik, 2) makanan yang dibawa ke pesan trend harus ramah lingkungan (tidak memakai pewarna, pemanis, dan pengawet), 3) belajar dalam kebersamaan.[466]

Pada hari lain, tampak lebih dari 30 anak usia kanak-kanak hingga belasan tahun begitu antusias menanam aneka pohon di pelataran Pesan Trend Ilmu Giri. Meski kegiatan penanaman sering dilakukan, tidak tampak diraut wajah mereka menunjukkan kebosan. Tawa dan canda mengiringi kegiatan mereka ini. Beberapa anak laki-laki dengan tangkas mengayunkan cangkul melobangi tanah. Di antara mereka ada yang mengaduk-aduk tanah untuk digemburkan. Gadis-gadis kecil yang semuanya berjilbab memasukkan bibit ke dalam lubang tanah yang telah dikeruk, atau di tempat yang telah disediakan.[467]

Kegiatan pembelajaran untuk ustadz-ustadzah dengan narasumber Puji Hartono (Pengasuh Pesantren Masyarakat Jogja), Dwi Kuswantoro (Direktur Puspa[468]), dan Siti Rofiqah (Guru MTs Wonokromo) yang diselenggarakan di Ilmu Giri pada 13 Januari 2006. Titik tekan kegiatan ini adalah agar calon guru mengenali karakter dan psikologi anak dengan menerapkan pendidikan berbasis kompetensi dan budaya lingkungan. Sarana pembelajaran yang digunakan dalam kegiatan ini lingkungan sekitar seperi daun, ranting, tanah, dan lainnya dengan *active learning* dan *game* sebagai strategi pembelajaran.[469]

---

[465] http://abudira.wordpress.com/2009/03/17/apa-itu-sekolah-alam/ (Diakses, 14 Desember 2009).

[466] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 19 Januari 2009. Wawancara dengan Robi Mustofa, 19 Januari 2009. Wawancara dengan Ibu Ngadino, 13 Maret 2009.

[467] "Belajar dari Alam Keseharian" dalam *Bernas Jogja*, 14 Pebruari 2007.

[468] Sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat. Puspa singkatan dari Perlindungan untuk Selamatkan Perempuan dan Anak.

[469] *Kedaulatan Rakyat*, 14 Januari 2006.

Usaha Bersama Firdaus Magelang dalam kunjungan Sabtu Minggu dengan berbagi ilmu dengan Jamaah Ilmu Giri dan filosofi tanaman. Anak-anak mereka biasa mendapatkan pengetahuan tentang pepohonan. Sebagaimana dijelaskan oleh pengasuh Ilmu Giri, bahwa pohon pisang tidak akan mati sebelum berbuah. Sementara pohon kelapa, dari batan, lidi, buah, sabutnya dapat digunakan untuk pembelajaran tentang multifungsi makhluk ciptaan Allah. Di Ilmu Giri, siapapun boleh belajar tentang budaya, pola hidup sehat secara ekologis. Menyatap makanan seperti *tiwul*, *rempeyek*, sayur lodeh, *urap*, pisang *godog* (rebus), minuman secang yang disajikan secara alami. Makan tidak dengan piring dan sendok, tetapi dengan *takir-takir* (piring daun) dan *suru* (sendok dari daun) yang dibuat dengan daun pisang atau dengan tangan langsung.[470]

Di Sekolah Alam Sabtu Minggu,10-11 Pebruari 2007 yang diikuti oleh ratusan peserta dari SMP, SMP Banguntapan Timur dan Berbah (Sleman, Jogjakarta), dan mahasiswa dari berbagai Perguruan Tinggi yang tergabung dalam Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) mendapatkan materi dari pengasuh Pesan Trend Ilmu Giri, KH. Nasruddin Anshori yang mengatakan bahwa banyak filosofi alam yang bisa dipelajari dalam kehidupan ini. Di antaranya adalah pohon selalu mengajari manusia untuk bersyukur dengan apa yang dimilikinya. Di alam ini, pohon tidak pernah iri dengan pohon lainnya. Pohon pisang tidak mati sebelum memiliki anak dan berbuah. Manusia juga bisa belajar dari fenomena pohon jagung yang satu buahnya dapat mengenyangkan ratusan orang. Dari jagung ini manusia dapat belajar investasi yang tepat, peduli pada alam, dan manfaatnya dapat meghidupi banyak orang. Demikian juga manusia juga dapat belajar dari pohon yang selalu mengerti tugasnya. Cerpenis Nasional Hamsad Rangkuti dan Sahari (Kasubdin PLS Dinas Pendidikan Bantul) juga turut memberikan materi dalam kegiatan ini. Peserta juga mendapatkan materi Kebugaran Batin. Pada sesi ini peserta diberikan kesempatan untuk mencurahkan problemnya mulai

[470] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 27 Agustus 2009.

dari masalah cinta, studi, cinta, keuangan, organisasi, hingga pekerjaan. Sesi ini dilanjutkan dengan Zona Tahajjut pada pukul 02.00 -04.00 WIB. Keesokannya mereka akan melakukan *hiking, tracking,* dan *rappling* yang dipandu oleh 30 anggota tim dari Adelweis Jogjakarta.[471]

Filosofi dan etos menanam yang menjadi landasan eco-healing di Ilmu Giri adalah ungkapan yang mengatakan bahwa, "Sekiranya besok pagi akan datang kiamat maka hari ini aku akan menanam sebatang pohon". Hal ini sebagaimana disampaikan oleh KH. Nasruddin Anshoriy pada saat bertemu dengan Untung Iskandar Srihadiono (Rektor Unwama Jogja), Raswan Udjang (Pembantu Rektor II Unwama), dan Hafid Arsom (Anggota DPD DIY) tanggal 27 Desember 2005.[472]

Dari sub bab ini dapat tarik kesimpulan bahwa sekolah alam yang dipraktikkan di Ilmu Giri berawal dari basis bangunan etika lingkungan (*ecological ethics*) yang ditransformasikan dan dipahami oleh Jamaah melalui *mujāhadah* dan forum sosial lainnya Aksi riil dari kegiatan berlingkungan mereka adalah bergaul dengan alam. Yakni dengan cara memanfaatkan alam sebagai sarana kemajuan derajat manusia. Bagi mereka, maju bukan hanya tertuju pada material saja, tetapi maju juga berarti secara immaterial, yakni memanfaatkan alam untuk belajar dari "kebiasaan" arif alam semesta. Kalau pohon dapat memberikan buahnya, kenapa manusia hanya selalu membuang kotorannya. Alam mengajarkan manusia untuk berbagi dan memberi. Bahkan, sebuah pohon tidak pernah rakus memakan buahnya sendiri. Jeruk tidak pernah minum jeruk. Demikian juga, alam mengajari kearifan pada manusia. Saat rumah dan jalan air diserobot manusia, maka dia akan marah dengan cara menenggelamkan manusia. Sekolah alam ini dimaksudkan dan dioreintasikan untuk memperoleh kearifan anak manusia. Para pihak digandeng dalam proses pembelajaran. *Social capital* kyai berperan dalam

[471] *Kedaulatan Rakyat,* 12 Pebruari 2007. Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 12 Januari 2009. Wawancara dengan Wardoyo, 16 Pebruari 2009. Wawancara dengan Sutardi, 16 Pebruari 2009.

[472] Lihat *Kedaulatan Rakyat*, 27 Desember 2005.

keberlangsungan proses belajar mengajar. Beberapa sekolah alam dari luar Ilmu Giri dilibatkan untuk menunjang kegiatan ini.

Selain proses KIM (Kuras, Isi, dan Mancu/ar) secara ruhaniah sebagaimana yang tampak pada *mujāhadah*, proses KIM dilakukan melalui pendekatan alam. Kearifan lingkungan diperkenalkan kyai melalui kegiatan yang disebut dengan sekolah alam baik pada jamaah maupun pada masyarakat sekitar. Pendekatan spiritual dalam memahami alam menjadi salah satu keunikan Ilmu Giri. Walaupun tampaknya materi sekolah alam yang digunakan belum tersusun secara sistematis dan terstruktur. Meminjam istilah Bourdieu, *spiritual capital* menjadi basis pelaksanaan pengisian pemahaman dalam proses kuras dan isi. Kegiatan-kegiatan fisik seperti jalan menyusuri desa menjadi bagian yang sifatnya tambahan. Sulit mendeteksi tingkat keberhasilan sekolah alam yang yang dilakukan oleh Ilmu Giri, terutama pada peserta dari luar Jamaah. Hingga saat ini belum ada data yang jelas tentang jaringan baru yang terpantik secara langsung dari kegiatan sekolah alam Ilmu Giri.

C. Budaya sebagai Media Pendidikan "Pesan Trend"

Selain *mujāhadah*, Nasruddin juga mengaktifkan dan menggunakan budaya lokal sebagai sarana transformasi nilai dan ilmu. Di antara budaya lokal tersebut adalah 1) *ledhek*, 2) *sekatenan*, 3) *selametan*, 4) *jejug lesung* dan lain-lain.

Gejoj lesung salah satu seni tradisional yang berkembang seiring dengan ungkapan syukur atas melimpahnya panen padi. Suara *gejog lesung* dapat didengar dari kejauhan "*thok – thek – thok – thok – thek – thok – dug*". Itu adalah suara *alu* (Jawa: alat tradisional penumbuk padi) atau alat dari kayu yang dipukul-pukulkan secara teratur pada kayu besar yang dibuat seperti perahu, yang dinamai *lesung*. Pada umumnya, lesung dibuat dari kayu Nangka (Latin: *Artocarpus heterophylbus*) atau Munggur/Trembesi (Latin:

SPS UIN JAKARTA

Samaena saman). *Lesung* yang dijumpai sekarang rata-rata usianya di atas 30 tahun.

Dulu, *lesung* digunakan oleh rakyat desa untuk memisahkan padi dari tangkai-tangkainya, setelah panen raya tiba. Caranya, padi kering dimasukkan ke dalam lesung, kemudian ditumbuk dengan *alu* secara berirama. Setelah jaman kian maju, membersihkan padi dengan *lesung* ditinggalkan, karena dinilai kurang dapat memperoleh hasil yang banyak.[473]

Kegiatan *Malem Selikuran* (Malam ke dua puluh satu) bertemakan *Sedekah Cinta Malam Selikuran.* Acara yang dilakukan pada 24 Oktober 2005 dihadiri ribuan orang ini dimulai dengan upacara arak-arakan pasukan sejumlah pemuda-pemudi yang membawa *rujak-rujakan* (rujak), *tumpeng suci* (tumpeng), *tumpeng panca warna* (tumpeng 5 warna), *tumpeng asrep-asrepan* (tumpeng asin-asinan), *ambengan* (nasi kenduri), *kembang setaman* (bunga setaman), *ingkung* (daging ayam utuh), dan *gunungan.* Sementara hidangan makanan pada acara ini adalah *sekul suci*, *nasi wajar*, *ketan, kolak dan apem.* Bagi KH. Nasruddin Anshoriy, nasi adalah hasil alam pemberian Tuhan yang menjadi makanan pokok manusia. Dengan demikian, nasi adalah suci. Artinya, menyia-nyiakan (memubadzirkan) nasi adalah perbuatan yang dicela Tuhan, bahkan menjadikan dosa pelakunya. Bagi KH. Nasruddin Anshoriy Ch, bahwa sebutir nasi yang sampai di hadapan kita membutuhkan perjalanan panjang, dan jerih payang, dan cucuran keringat banyak orang, mulai dari benih yang harus ditanam, dirawat, diairi hingga kemudian benih tersebut ditaman lagi, yang kemudian membutuhkan perawatan, hingga menjadi padi yang siap dimasak dan dihidangkan di depan kita.[474]

Makanlah dengan cara yang wajar tidak dengan berlebih-lebihan. Baginya, *selikuran* adalah sebuah tradisi Kasultanan Yogyakarta yang berhasil merangkum kalender Jawa dengan Islam. Meski dikemas dengan gaya berbeda, bukan ke-Arab-araban, namun baginya inti pesannya adalah

[473] Lihat http://bantulbiz.com/id/bizpage_budaya/id-196.html (Diakses, 4 Desember 2009) http://rumahtani. multiply.com/journal/item/25/gejog_lesung (Diakses, 4 Desember 2009).

[474] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 16 Januari 2009.

sama cinta kepada Tuhan, manusia, dan kepada alam semesta. Kepada Tuhan manusia harus bersyukur, dan kepada manusia serta alam semesta harus saling berinteraksi secara positif. Hal ini karena Tuhan telah menakdirkan manusia bahwa manusia yang lain dan lingkungan adalah sarana hidupnya.[475] Di samping itu, cinta adalah hal yang amat penting dalam hidup ini. Hidup tanpa cinta adalah mati. Demikian juga dunia tanpa cinta adalah mati. Tradisi ini mengembangakan cinta kasih kepada Allah dengan cara bersyukur dan dengan lebih banyak beribadah, cinta kepada sesama manusia dengan cara memberikan sedekah berupa materi, makanan, gagasan, pikiran, dan lainnya, dan menyintai alam semesta dengan cara merawat, memanfaatkan dengan cara yang *ḥalāl* dan *ṭayyīb*, tanpa merusak ekologi. Belajar melalui tradisi ini juga dapat digunakan untuk mengembangan *spiritual eco-tourism* di sekitar Ilmu Giri.[476]

Akulturasi budaya dengan Islam dapat dilihat pada beberapa kegiatan di Ilmu Giri. Acara *mawlid* (kelahiran) Nabi 27 April 2006 diperingati dengan oleh komunitas ini dengan akulturasi berbagai budaya. Paling tidak dapat disaksikan akulturasi budaya Arab dengan Jawa. Tema peringatan adalah "Menabur Selawat, Menuai Syafaat". Peringatan diawali dengan *semaan* al-Quran 30 *juz* oleh masyarakat dan mahasiswa Sekolah Tinggi Ilmu al-Quran (STIQ) An-Nur Ngrukem Bantul Jogjakarta yang tengah Kuliah Kerja Nyata (KKN) di desa ini. Ada 5 parade shalawat yang ditampilkan pada acara ini, di antara: 1) *Group* Selawatan Jawa, 2) *haḍrah* (rebana), 3) Selawat Maulid, 4) Maulid *Laras Madya*, 5) Marawis. Kelima kelompok shalawat ini mengiringi pembacaan *Ṣalāwāt Simt al-Durār* oleh Ḥabīb Abdul Kadir Barakbah dan Ḥabīb Faiṣal Musayyeh. Dalam acara ini terdapat *uba rampe* (perlengkapan) dalam bentuk *gunungan* dan *tumpeng* nasi kebuli. Puncak acara dilangsungkan *mujāhadah* yang dipimpin oleh Kyai Zubad Ma'rufin. Dalam konteks akulturasi ini, KH. Nasruddin Anshoriy mengatakan bahwa

[475] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 16 Januari 2009.
[476] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 28 Agustus 2009.

Islam tidak hanya dimiliki dan didominasi orang Arab, tetapi orang Jawa juga bisa berislam tanpa harus menjadi orang Arab.[477]

Kegiatan *selikuran* telah dilakukan setiap menjelang tanggal 21 Ramadhan setiap tahunnya. Pada 13 Oktober 2006 misalnya, ada sekitar 300-an *ambengan* (nasi kenduri), *gunungan* (kenduri dalam bentuk gunung), *ingkung* (daging ayam utuh dalam), jenang merah putih, nasi uduk. Menurut penuturan. Menurut M. Yusuf, *gunungan* pada malam *selikuran* melambangkan konsep *manunggaling gusti* (menyatu dengan Pencipta). Dalam konteks manusia, tidak membeda-bedakan yang besar dan yang kecil, yang kaya dan yang miskin. Sedangkan *sekul sepuh* (nasi tua) merupakan perlambang perhormatan pada malaikat. Sementara itu, bubur merah putih adalah simbol *ngabekti* (berbakti) kepada orang tua. Sementara itu, daun kelapa atau *janur* (daun kelapa) yang dirangkai khusus menjadi lima bagian untuk wadah *ambengan* (nasi kenduri) memiliki arti khusus, yakni melambangkan umat Islam untuk menjalankan shalat lima waktu. Kata *nūr* dalam kata ja*nur*, adalah berarti cahaya.[478] Bagi KH. Nasruddin Anshoriy perayaan *selikuran* (duapuluhsatuan) adalah perayaan sedekah. Artinya, warga membuat kenduri yang kemudian akan dimakan secara bersama-sama dengan warga lain, termasuk warga yang tidak punya. Ini adalah wujud sedekah *wong cilik* (masyarakat kecil) untuk *wong cilik*.[479]

Grebeg Dusun (bersih dusun) diperingati oleh Jamaah Ilmu Giri bertepatan dengan peringatan hari kelahiran Nabi Muhammad SAW. Sabtu, 31 Maret 2007 Jamaah Ilmu Giri yang juga masyarakat Nogosari mengarak tiga buah *gunungan* (bahan makanan yang dibuat seperti gunung) sebagai tanda syukur kepada Allah. Arak-arakan dimulai dari *bale dusun* (kantor dusun) menuju Pesan Trend Ilmu Giri yang berjarak sekitar satu kilometer. Termasuk dalam rombongan tersebut adalah para pelantun *ṣalāwāt* beserta

[477] Lihat *Kedaulatan Rakyat*, 28 April 2006. Lihat juga *Bernas*. 28 April 2006.

[478] Siwi Yunita Cahyaningrum, "Malam Selikuran di Kampung Gempa" dalam *Kompas*, 14 Oktober 2006.

ratusan warga Nogosari. Dalam acara ini, tiap warga membawa satu paket hidangan komplit (*ambengan*) atau *berkat* yang dibungkus keranjang anyaman dari *janur* (daun kelapa). Disebut komplit karena satu paket berisi nasi gurih, kerupuk, rempeyek, sayur gudangan, dan kering tempe. Sesampai di pelataran Pesan Trend Ilmu Giri, ketiga *gunungan*, berupa *gunungan* jagung, *gunungan* nasi gurih, *gunungan* sayur-mayur bersama ratusan berkat (*ambengan*) ditata rapi. Perlambang rasa *shukr* dan terima kasih warga kepada Tuhan ini kemudian didoakan secara Islam, sebelum akhirnya dimakan bersama atau dibawa pulang kembali ke rumah masig-masing. Setelah doa selesai, *gunungan* pun diperebutkan oleh warga. Menurut Nardi Hajowinoto,[480] *garebeg dusun* ini sempat punah pada awal dekade 1990, dan baru dimunculkan kembali oleh Ilmu Giri pada tahun 2003. Kegiatan ini diramaikan dengan kesenian *marawis* oleh kelompok Nurul Haramain dari Kulon Progo.[481]

Acara yang mendapat perhatian jamaah adalah kegiatan *Merti Dusun*[482] pada Rabu, 28 Agustus 2007 yang bertepatan dengan *Nyadran*.[483] Kegiatan ini di*manage* dan didesain di Pesan Trend Ilmu Giri. Kegiatan ini adalah wujud syukur kepada Allah terkait dengan keselamatan warga. Ada enam kegiatan penting dalam *Merti Dusun* di Nogosari, yakni, 1) tabur bunga di makam, 2) *tawu sendang* (kuras *sendang*), 3) kenduri dan berdoa di Goa Lawa, 4) *rasulan*, 5) *gunungan*, 6) pentas seni keagamaan (wayang, *ledhek* atau *tayub*).[484] Kegiatan pada tahun ini secara khusus dipersembahkan untuk

---

[479] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 15 Januari 2009. Wawancara dengan Sutardi, 16 Januari 2009. Lihat juga Sifura Yuli Astuti, "Selikuran ala 'Ilmu Giri', dalam *Kedaulatan Rakyat*, 25 Oktober 2005.

[480] Wawancara dengan Nardi Harjowinoto (Kepala Dusun/Jamaah Pesan Trend Ilmu Giri), 13 Maret 2009. Lihat juga *Kompas*, 1 April 2007.

[481] *Kompas,* 1 April 2007. Lihat juga *Campus Asia*, September 2008, 156-157.

[482] *Merti Dusun* adalah kegiatan semacam bersih dusun atau kerja bakti yang dipadukan dengan kegiatan *slamatan* serta syukuran atas nikmat diberikan Allah kepada warga dusun.

[483] *Nyadran* adalah tradisi melakukan ziarah kubur ke makam leluhur. Lihat http://mycityblogging.com/yogyakarta/2008/08/25/nyadran-makam-sewu/ (Diakses, 1 Juli 2010)

[484] Wawancara dengan Nardi, 23 Januari 2009.

syukur atas nikmat Allah berkaitan dengan tidak keringnya mata air di *sendang* Sari Mulya Nogosari.[485]

Dalam kegiatan *Malam Selikuran* yang dilakukan pada 2 Oktober 2007 dengan tema *Nawaitu Tapa Brata: Wong Cilik Menyongsong Seribu Bulan dan Mencari Makna Weteng Luwe* yang dihadiri Sultan Hamengku Buwono X Ilmu Giri mengadakan prosesi *Ngarak Tumpeng* Hasil Bumi, Kirap Brigade Prajurit Sultan Agung, Pembacaan *Serat Wulang Reh*, Penampilan *Wayang Suket* oleh Ki Slamet Gundono dari Solo. Buka bersama pada acara ini menggunakan tradisi Jawa, yakni menyantap nasi gurih dalam *kemaron* dan *sarang*.[486]

Budaya adalah magnet bagi masyarakat. Dengan menggunakan pendekatan budaya, partisipasi masyarakat di Nogosari menjadi meningkat lebih baik. Dengan pendekatan budaya, masyarakat merasa memiliki dan mereka menjadi subjek. Jamaah merasa dimanusiakan. Proses humanisasi melalui budaya sebagai pintu masuk nilai terbukti efektif sebagaimana pada pendahulu Islam di Nusantara.

Budaya digunakan sebagai sarana transformasi sosial. Dalam hal ini budaya dijadikan sarana membangun empati masyarakat. Sebagaimana kasus di Jamaah Aolia' terkait dengan peresmian masjid, budaya masyarakat di sekitar Ilmu Giri digali dalam proses perubahan sosial dan spiritual. Dengan menggunakan budayanya, masyarakat merasa tidak terasing dari dirinya sendiri. Mereka kemudian bersedia melakukan kegiatan yang diorientasikan pada diri dan budayanya. Hanya saja, kyai dalam konteks pemanfaat budaya masih tampak sebagai usaha menarik masyarakat ke Ilmu Giri. Makna budaya yang ditampilkan hingga penelitian selesai dilakukan belum sepenuhnya dimaknai selaras dengan proses pembangunan etika lingkungan berbasis spiritual.

---

[485] *Bernas Jogja*, 30 Agustus 2007. Wawancara dengan Nardi (Kepala Dukuh Nogosari yang juga Jamaah Ilmu Giri), 23 Maret 2009. Wawancara dengan Sutardi (Jamaah), 23 Maret 2009.

[486] Sebuah wadah yang dibuat dari untaian daun kelapa. Lihat *Bernas Jogja*, 2 Oktober 2007. Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 13 Januari 2009.

Walau demikian, pagelaran budaya Jawa yang sudah mulai ditinggalkan masyarakat di Ilmu Giri merupakan ide kreatif dari pengasuh pesan trend ini dalam proses pembangunannya. Fenomena ini mengingatkan pada istilah yang diusung Bourdieu dengan wujud dari modal simbolik dan kultural.

Dalam konteks Eko-sufisme, dengan menggunakan pendekatan budaya, kyai mengajak masyarakat untuk mengimplementasikan ajaran dan etika lingkungan secara alamiyah dengan sukarela dan rasa senang. Upacara bersih dusun misalnya sebagai salah satu menjadi implementasi kegiatan budaya yang menyatu dengan kegiatan agama dan kegiatan berlingkungan. Ada proses yang disebut dengan penyandingan antara budaya dengan agama serta kegiatan berlingkungan, selagi penyandingan ini dapat dilakukan tanpa merusak substansi agama.

D. Penguatan Jaringan dan Akses

Selain *mujāhadah* dan proses pembelajaran berbasis alam serta aksi *eco-healing* dengan melakukan konservasi dan mitigasi, Pesan Trend Ilmu Giri melalui pemprakarsanya melakukan penguatan jaringan (*linkage*). Dalam waktu singkat Pesan Trend yang dikelola Kyai Nasruddin ini menarik perhatian sejumlah tokoh negeri ini. Mulai dari guru besar berbagai universitas, para kyai pengasuh pondok pesantren, seniman, artis, ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu, sejumlah petinggi TNI, pengusaha, hingga pejabat negara.

Mereka datang ke Pesan Trend di sebuah desa terpencil di puncak gunung Seribu. Tidak hanya tokoh dalam negeri, beberapa tokoh asing juga datang ke tempat ini. Hingga kini, paling tidak tujuh departemen telah mendukung program yang dijalankan Pesan Trend ini, yakni Departemen Pertanian, Kehutanan, Agama, Pendidikan Nasional, Sosial, Pariwisata, dan Koperasi.[487]

[487] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 13 Januari 2009. Wawancara dengan Waluyo, 26 Februari 2009, Wawancara dengan Robbi Mustofa, 7 Desember 2009. Lihat Ahmad Fauzi, "Pesantren", hal. 1-5.

Deddy Mizwar, 7 Nopember 2005 melakukan *sawalan* bersama Jamaah Ilmu Giri. Pada kesempatan ini, dia lebih banyak berbicara tentang inti Sinetron *Kiamat Sudah Dekat (KSD)*. Jamaah dengan antusias berpartisipasi dan berdoalog dengan sang sutradara ini. Dalam kesempatan ini Deddy memberikan pemahaman berkaitan dengan pentingnya menjaga lingkungan untuk keberlangsungan hidup.[488] Bersama istrinya Giselawaty dan kedua anaknya yakni Senandung Nacita dan Zulfikar Rakitadewa mengadakan *Sawalan* di Ilmu Giri. Dalam sambutannya dia berjanji akan mengajak dan melibatkan para seniman lokal sebagai tokoh dalam sinetronnya.[489]

Hal yang sama juga dilakukan oleh KH.Solahuddin Wahid (Fungsionaris PBNU), H. Rohadi (Sekjen Depsos), Riswanto (Kandisos DIY) bersama ribuan masyarakat petani dari 18 dusun Desa Selopamioro melakukan buka bersama di Pesan Trend Ilmu Giri pada tanggal 9 Oktober 2005. Pada kesempatan tersebut Gus Solah, panggilan akrab KH. Solahuddin Wahid mengatakan bahwa silaturrahmi yang berbasis pada kepedulian lingkungan dan toleransi harus diapresiasi. Pada kesempatan ini pula Depsos RI memberikan bantuan dana kepada masyarakat sebesar Rp. 150 juta dan 1.000 buah kain sarung.[490]

Menteri Kehutanan MS Kaban dalam kegiatan yang dilaksanakan Ilmu Giri, "Menggagas Hutan Santri untuk Memakmurkan Bumi" pada 16 Oktober 2005. MS Kaban berbicara di depan jamaah berkaitan dengan perubahan paradigma pengelolaan hutan yang semula *state based forest management* beralih pada *community based forest resources management*. Kehadiran menteri disambut dengan alunan *Laras Madya* yang melantunkan tembang-tembang Jawa bernuansa dakwah warisan para wali. Menurut MS Kaban dalam pertemuan ini, dia mengatakan pengelolaan lahan atau hutan oleh masyarakat justru akan menjadikan hutan terawat dan lestari. Masyarakat dapat memanfaatkan kayu sebagai alternatif BBM dengan cara berpartisipasi

[488] *Kedaulatan Rakyat*, 8 Nopember 2005. Wawancara dengan Wardoyo (santri), 17 Januari 2009. Wawancara dengan Sutardi, 13 Maret 2009.
[489] *Kedaulatan Rakyat*, 9 Nopember 2005. Lihat juga *Bernas Jogja*, 8 Nopember 2009.

menanam pohon yang cepat besar seperti pohon Kaliandra (Latin: *Calliandra calothyrsus*) yang hanya berumur 3 sampai 6 bulan sudah besar.[491]

Pada 27 Desember 2005, Untung Iskandar Srihardono (Rektor Unwama Jogjakarta), Riswan Ujdang (Pembantu Rektor II), bersama HM. Hafid Asrom (Anggota Dewan Perwakilan Daerah [DPD]) hadir di Pesan Trend Ilmu Giri. Didampingi pengasuh Ilmu Giri KH. Nasruddin Anshoriy Ch mereka sepakat membangun komitmen terhadap 1) pembangunan lingkungan dan masyarakat desa, dan 2) mendorong laju perkembangan Pesan Trend Ilmu Giri. Menurut Srihardono, antara Unwama dengan Ilmu Giri terdapat kesamaan visi, yakni keduanya berusaha meraih kemakmuran bangsa (*angudi mulyaning bangsa*). Sementara itu, Hafid Asrom berjanji akan memfasilatasi keterbelakangan pendidikan masyarakat di sekitar pesan trend.[492]

Prof. Dr. Mas'ud Machfoez MBA (Ketua PWNU DIY) disaksikan Drs. Ngatijan MA (Kakanwil Depag DIY) melakukan peletakan batu pertama pembangunan asrama santri pada 4 Desember 2005.[493] Dalam kesempatan tersebut hadir A. Mustiko R (Sekretaris DPW Anshor DIY) dan M. Karsono (Wakil Bendahara GP Anshor DIY), Evi Idawati (aktris), Affandi (Kabag TU Kanwil Depag DIY).[494]

Sementara itu, 31 Januari 2005, dalam rangka menyambut Tahun Baru 1 Muharram 1427 H, beberapa tokoh hadir di Ilmu Giri. Di antara adalah GBPH Joyokusumo (Kraton Jogja), Kol. CZI Langgeng Sulistyono, Letkol Kav Tinon DS (Dandim 0729 Bantul), Anwar Hamid (Wakil Bupati Kulon Progo), Prof. Dr. Djohar MS (Rektor Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa [UST]), bersama ratusan masyarakat Selopamioro. Pada kesempatan ini KH. Nasruddin Ansory menyampaikan bahwa orientasi kebendaan (materialisme) akan menghambat kemajuan bangsa. Karena orientasi kebendaan akan menelikung sisi lain manusia yakni kesadaran spiritual. Baginya, harus ada

---

[490] *Kedaulatan Rakyat*, 10 Oktober 2005.
[491] *Kedaulatan Rakyat*, 17 Oktober 2005.
[492] *Kedaulatan Rakyat*, 22 Desember 2005.
[493] *Bernas Jogja*, 5 Desember 2005.
[494] *Kedaulatan Rakyat*, 5 Desember 2005. *Bernas Jogja*, 5 Desember 2005.

harmoni dalam diri manusia berkaitan dengan antara kebendaan (materi) dan spiritual. Demikian juga GBPH Joyokusumo juga berpesan kepada masyarakat dan para peserta yang hadir. Dia mengatakan bahwa ada tiga hal yang harus diingat dan selalu dilakukan, 1) *tasyakkur*, 2) *tafakkur*, 3) *dzikrullah*. Dengan tiga hal ini, manusia akan menjadi terangkat martabatnya. Simbol-simbol dalam perjalanan hidup manusia seperti *Sura, Mulud, Bakdamulud* adalah pengingat (*pengeling-eling*) agar pribadi menjadi lebih baik, karena dari pribadi-pribadi yang baik inilah akan mendorong majunya pedaban suatu bangsa.[495]

Selain itu, Persatuan Istri Ikatan Sarjana Ekonomi Indonesia (PIISEI) Jogjakarta juga melakukan program peduli di Pesan Trend Ilmu Giri pada Rabu 28 September 2005. Acara dihadiri oleh Sufa Haryoso (istri Dirut BPD Jogjakarta), Emmy Edy Suandi Hamid (Istri Rektor UII Jogjakarta), Mina Dibyo Prabowo (istri Rektor USD), Ny. Sukanto (istri mantan Rektor UGM), Ny. Gunawan Sumodiningrat. Rombongan PIISEI menyerahkan bantuan peralatan sekolah dan beasiswa bagi para putra-putri Jamaah Ilmu Giri.

Deddy Mizwar untuk kedatangan yang kedua kalinya pada 28 Pebruari 2006, bersama Soemadi M. Wonohito (Pemilik Koran Kedaulatan Rakyat). Pada kesempatan ini Deddy mengatakan bahwa membangun *mainstream* atau kesadaran bersama yang mengangkat persoalan masyarakat dalam kemasan sinetron atau film membutuhkan keberanian.[496]

Sutradara Chaerul Umam (sutradara) mengunjungi Ilmu Giri pada 31 Maret 2006 yang seminggu sebelumnya, 25 Maret 2006, Ratih Sanggarwaty (top model) mengampanyekan tradisi gemar membaca dengan program *Indonesia Bermartabat melalui Sejuta Buku (IBMSB)* dengan peserta santri dan Jamaah Ilmu Giri. Ratih datang bersama belasan penerbit seperti LkiS, Navilla, Ombak, Jendela.[497]

[495] *Kedaulatan Rakyat*, 1 Pebruari 2005. Lihat juga *Bernas Jogja*, 31 Januari 2005.
[496] *Kedaulatan Rakyat*, 29 Pebruari 2006.
[497] *Bernas Jogja*, 26 Maret 2006.

Dalam peringatan Hari Bumi 22 April 2006, Pesan Trend Ilmu Giri mengemas kegiatan ini dengan deklarasi *Satu Bumi untuk Semua*. Acara dihadiri oleh Sudarsono (Kepala PPLH Tegional Jawa) KH. D. Zawawi Imron (Penyair/pelukis dari Madura), Sitoresmi Prabuningrat (seniman), Dian Angraini (seniman), Nasirun (pelukis), Harnowati (Kepala Bapedalda DIY), Slamet Gudono (Komunitas Wayang Suket). Mereka berikrar untuk penyelamatan bumi dengan misi kearifan lokal *hamemayu hayuning bawana*.[498] Dalam upaya penyelamatan bumi ini dilakukan pemberian 1.000 *caping* (tutup kepala), dan 1.000 cangkul untuk 1.000 petani, penanaman pohon langka, pelepasan 7 ekor merpati putih sebagai tanda pelepasan 7 sifat angkara murka, dan membalut 41 pohon dengan kain putih.[499]

Universitas Gadjah Mada (UGM) melalui Rektornya Prof. Dr. Sofyan Effendi menjalin kerjasama dengan Pesan Trend Ilmu Giri berkaitan dengan Kuliah Kerja Nyata (KKN) tematik bagi mahasiswanya. Kesepakatan ini dicapai dalam forum silaturrahmi dan dialog dengan tema *Pesantren dan Membangun Martabat Bangsa* di Pesan Trend Ilmu Giri pada Rabu 5 April 2006.[500] Selain rektor, acara tersebut dihadir oleh Prof. Dr. Retno Bambang Soedibyo (Pembantu Rektor I UGM), Prof. Dr. Susamto Somowiyarjo (Dekan Fakultas Pertanian UGM), Dr. Choiril Anwar, dan Dr. Bambang Purwoko (Dosen UGM).[501]

Yayasan Pekerti Jakarta dan Yayasan Apriki Jogjakarta bersama para perajin, petani, santri, dan didukung oleh Fakultas Pertanian UGM dan Fakultas Kehutanan UGM menyelenggarakan kegiatan di Ilmu Giri dalam rangka *World Trade Day 2006* Sabtu, pada 13 Mei 2006. Acara ini sekaligus memperingati Hari Bumi Internasional. Hadir dalam kesempatan tersebut

[498] Istilah *hamemayu hayuning bawana* merupakan kaidah yang diwariskan oleh Sri Sultan Hamengkubuwana I, yang intinya setiap manusia dalam berolah pikir dan berolah laku haruslah senantiasa bertujuan untuk melestarikan harmoni dan keindahan dunia, selalu memperhitungkan hubungan harmonis antara manusia dengan Sang Pencipta, antara manusia dengan manusia, antara manusia dengan alam semesta serta makhluk lainnya. Manusia haruslah berupaya menggunakan cipta, karsa, dan karya guna menciptakan keindahan dunia.

[499] *Kedaulatan Rakyat*, 23 April 2006.

[500] *Bernas Jogja*, 6 April 2006.

[501] *Bernas Jogja*, 6 April 2006.

Prof. Dr. Koesnadi Hardjosoemantri SH, Prof. Dr. Muhamad Na'iem (Yayasan Pekerti Jakarta), Soegiat AS SKM (Disperindagkop DIY), serta mantan Kapolwil Brigjen (Purn) Anwari SH. Menurut Muhamad Na'iem, tanah di Gunung Kidul dan Bantul sangat cocok dan potensial untuk ditanami kayu cendana. Ia juga mengatakan bahwa pengelolaan hutan agar lebih prduktif lagi harus dikelola dengan baik, misalnya masyarakat perlu pengetahuan tentang cara memangkas cabang jati dengan pola yang benar. Kegiatan ini juga dilanjutkan dengan penanaman pohon cendana dan jarak.[502]

Kapolda DIY Brigjen Pol. Drs. Bambang Aris Sampurna Djati menyerahkan 1.000 paket bantuan sembako dan peralatan kerja kepada warga Selopamioro di Pesan Trend Ilmu Giri dan kompleks bangunan Sekolah Polisi Negara (SPN) pada Selasa 27 Juni 2006. Bantuan tersebut berisi, 1) sembako, 2) alat pertukangan, 3) kasur, 4) sarung, 5) tujuh ekor kambing.

Sultan Hamengku Buwono X menghadiri acara *Malem Selikuran* di Ilmu Giri pada 2 Oktober 2007 dengan tema *Nawaitu Tapa Brata: Wong Cilik Menyongsong Seribu Bulan dan Mencari Makna Weteng Luwe*. Di samping Sultan, hadir pula Laksamana Sukardi (politisi), dan Slamet Gundono (seniman, Komunitas Wayang Suket), Harsoyo (Dirut BPD DIY), Sudarsono (Kepala PPLH Regional Jawa), Tribowo Krisninarso (Dirut TVRI Yogyakarta), Djunaidi (Dirut RSJ Magelang), Bambang Purwoko (Pengamat Politik UGM), Supardi dan Rombongan (Dewan Pendidikan DIY), Sidik Purnomo (Ketua GP Anshor DIY), Abdul Wachid BS (penyair), Musthofa Hasyim (seniman), Sholeh UG (seniman), Hari Leo (seniman), serta para politisi seperti Rusdi Ambo Dalle (PDP).[503] Pada kesempatan ini Sultan memberikan *wejangan* dalam rangka pendidikan terhadap masyarakat dengan mengatakan bahwa akhir-akhir ini terjadi proses pemudaran nilai-nilai kearifan lokal. Masyarakat menjadi cenderung individualistik, *mikir butuhe dhewe, lali karo nasibe tangga terparo* (mikir kebutuhannya sendiri, lupa

[502] *Kedaulatan Rakyat*, 14 Mei 2006.
[503] Lihat *Kedaulatan Rakyat*, 3 Oktober 2007.

dengan nasib tetangganya). Sultan menyontohkan, tradisi *pralenan*[504] telah luntur bahkan telah menghilang. Padahal situasi yang sulit seperti ini dibutuhkan solidaritas yang kuat antar masyarakat. Sementara itu KH. Nasruddin Ansory mengatakan bahwa ada dua hal penting dalam kegiatan *Malem Selikuran*[505] ini, yakni makna, 1) religi dan 2) tradisi. Secara religius, *Malem Selikuran* dimaknai sebagai upaya menyongsong *lailah al-qadr* dengan cara memperbanyak doa, munajat, permohonan ampun, shalat malam, dan *ịtikaf*. Sementara dalam konteks tradisi *Malem Selikuran* dimaknai sebagai *lampah ratri ambiwat wengi*, yakni mengatasi kegelapan dan mengusir kekelaman.

Pada tanggal 20 Januari 2007 diadakan Orasi Budaya, Dialog Peradaban, Pemaknaan Hakikat Perubahan dalam rangka menyambut Tahun Baru Hijriyyah 1 Muharram 1428 H. Tema kegiatan ini adalah "Mengobati Indonesia dengan Memuliakan Kemanusiaan dan Merawat Alam. Acara dihadiri banyak tokoh, di antaranya Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Jogjakarta Prof. Dr. H. Amin Abdullah, Rektor Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) Prof. Dr. Sugeng Mardiyono, Rektor Universitas Wangsa Manggala (Unwama) Prof. Dr. Untung Iskandar Srihadiono, dan banyak seniman seperti Slamet Gundono (dalang wayang *suket*/rumput), Evi Edawati (penyair), Daliso Rudianto (penyair), Musthofa W. Hasyim (cerpenis), Sholeh UG (sineas), Boy Rifai (pengelola Sekolah Alam Griyokulo), dan Octo Lampito (Pimpinan Redaksi Kedaulatan Rakyat). Dalam orasinya, KH. Nasruddin Anshoriy mengatakan bahwa DIY banyak memiliki pakar dan ahli yang mampu merancang, menata, dan melaksanakan gerakan penghijauan dan

[504] *Pralenan* adalah rukun kematian yang secara terorganisir menyelenggarakan kegiatan di antaranya adalah menyediakan dana kematian yang dikelola masyarakat.

[505] *Malem Selikuran* (Malam ke 21) adalah strategi dakwah yang dilakukan oleh para wali, khususnya Sunan Kalijaga dan dikemas dan diadopsi oleh Sultan Agung. Pesan moral yang disampaikan adalah bahwa malam-malam ganjil setelah tanggal 20 bulan Ramadan adalah spesial karena pada *laylah al-qadr* kebaikan setara dengan 1000 bulan. Umat Islam dihimbau untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah. Dengan sedekah nasi gurih yang dibagikan kepada fakir miskin diharapkan akan menumbuhkan semangat empati, simpati, dan solidaritas kepada orang-orang yang tidak beruntung secara ekonomi. HM. Nasruddin Anshoriy Ch, "Malem Selikuran", *dalam Kedaulatan Rakyat*, 2 Oktober 2007.

cinta lingkungan. Tetapi, potensi yang melimpah tersebut belum dimanfaatkan secara maksimal. Baginya, lingkungan yang gersang dapat mempengaruhi kegersangan jiwa manusia, yang mengakibatkan manusia kehilangan arah dan menjadi buas.[506] Akhirnya tidak ada keamanan dan kenyamanan bagi manusia dan alam semesta. Dengan demikian perlu ada revolusi ekologi yang sinergis antar komunitas dan elemen dalam masyarakat. Sementara itu, Prof. Sugeng Mardiyanto mengatakan bahwa menanam adalah sedekah dan investasi kebaikan. Selain rangkaian tiga kegiatan utama ini, terdapat kegiatan lain seperti pelepasan tujuh ekor merpati putih, penanaman tujuh tanaman langka, dan membalut 41 pohon dengan kain putih. Ketiga kegiatan ini adalah bermakna simbolis. Pelepasan tujuh burung merpati bermakna pembebasan jiwa suci manusia yang telah terbelenggu tujuh penjara di antara politik dan ekonomi. Sementara penanaman tujuh pohon langka dimaksudkan sebagai penanaman kembali sifat-sifat kemanusiaan, budi pekerti, tradisi budaya, serta kearifan lokal yang nyaris punah.[507]

Pada 29 Januari 2007 diadakan kegiatan yang bernuansa kemanusiaan dan berlingkungan dalam rangka mewujudkan ajaran *ḥabl min Allāh, ḥabl min al-nās*, dan *ḥabl min al-'ālamīn* yakni 1) *Gerakan Cinta Anak Yatim dan Peduli Kaum Miskin*, 2) penanaman pohon, 3) pengibaran 1.000 bendera merah putih, 4) pelepasan 1.000 balon warna warni oleh anak-anak dari keluarga kurang mampu, 5) pagelaran seni, 6) pengobatan gratis. Acara dihadiri dibuka oleh Meneg Pemberdayaan Perempuan Dr. Hj. Meutia Hatta. Di samping itu diisi dengan musik spiritual oleh Slamet Gundono (Komunitas Wayang Suket), KH. D. Zawawi Imron (penyair), Evi Idawati (Pesinetron), dan uraian hikmah 10 Muharram oleh KH. Jabir Huda al-Manshur. Di hari yang sama juga diadakan pengobatan alternatif massal gratis bagi 500 warga miskin oleh H. Ki Ageng S. Dewantara. Dongeng untuk

[506] HM. Nasruddin Anshoriy Ch, "Malem Selikuran", *dalam Kedaulatan Rakyat*, 2 Oktober 2007. Wawancara dengan Wardoyo, 19 Maret 2009. Wawancara dengan Sugito dan Waluyo, 19 Maret 2009.

[507] *Kedaulatan Rakyat*, 21 Januari 2007. Lihat juga *Bernas Jogja*, 21 Januari 2007.

anak yang bertemakan agama dan lingkungan dibawakan oleh Kak Bimo.[508] Kemudian empat bulan tepatnya pada 20 Mei 2007 berikutnya disusul kedatangan Ebid G. Ade selama seminggu di Ilmu Giri dalam kegiatan peduli gempa.[509]

Sementara itu, WS. Rendra (w.2009), Aries Kertorahardjo (seniman), Slamet Gundono (Komunitas Wayang Suket) hadir kembali ke Pesan Trend Ilmu Giri Ilmu Giri pada 13 Juli 2007. WS Rendra, dalam kesempatan orasinya, berpesan kepada masyarakat untuk selalu memaksimalkan penggunaan kail yang telah diberikan pesan trend serta pentingnya menanam dan menjaga ekosistem untuk kebaikan hidup manusia. Mereka hadir dalam acara peluncuran *Tabungan Santri*.[510] Acara juga dimeriahkan oleh *'Pentas Musik Etnik Sorabaya' Religion Music Community* dari Institut Seni Indonesia (ISI) Jogjakarta.[511]

Inneke Koesherawaty (artis sinetron), Ratih Sanggarwaty (mantan top model), Deddy Mizwar (sutradara/aktor), Chairul Umam (sutradara) pada Rabu, 19 Juli 2007 hadir ke Ilmu Giri yang kesekian kalinya memberikan bantuan, di antaranya adalah bantuan peralatan pendidikan, berupa buku tulis, buku gambar, pensil, pensil warna, dusgrip serta mengingatkan kembali pentingnya menjaga alam dan kelestariannya.[512]

Gus Robert Miek hadir di "Majlis Semaan al-Quran *Moloekatan* dan *Dzikrul Ghofilin Mantab Jantiko*" dengan acara *Majlis Nawaitu Tapa Brata*: Mencari Solusi, *Kawula Alit Munajat Ing Gusti* di Ilmu Giri pada Kamis, 6 September 2007 mulai jam 04.00 sampai 20.00 WIB. Dalam kesempatan ini Gus Robert Miek mengajak para jamaah untuk melaksanakan puasa sunnah dan buka bersama pada acara puncak setelah *khatm* al-Quran.[513] Selaras dengan tradisi lapar menurut Muhammad Zuhri digunakan sebagai media

[508] *Kedaulatan Rakyat*, 30 Januari 2007. Lihat juga *Kedaulatan Rakyat*, 2 Pebruari 2006. Lihat juga *Radar Jogja*, 30 Januari 2007.
[509] Wawancara dengan Sutardi, 13 Maret 2009.
[510] *Kedaulatan Rakyat*, 14 Juli 2007.
[511] *Bernas Jogja*, 11, Juli 2007, 14 Juli 2007.
[512] *Kedaulatan Rakyat*, 20 Juli 2007.
[513] *Radar Jogja*, 7 September 2007.

untuk pengenalan diri (*self recognition*). Jika seseorang telah dapat mengenal diri, maka secara bertahap akan mengetahui kualitas diri. Manusia, secara individual adalah diri yang lemah. Diri ini tidak bisa hidup tanpa bantuan aspek lain, yaitu manusia lain dan alam semesta.[514]

Berangkat dari pengenalan akan kesadaran diri ini kemudian bertransfomasi pada kesadaran kosmis. Alam harus dirawat dijaga, dan dilestarikan. Dalam konteks ini kosmos dan diri adalah "teofani" Tuhan. Manusia adalah sebagai khalifah yang mengabdi pada Tuhan dan sekaligus merawat alam semesta. Puasa dalam agama-agama mengajari kedasaran ini. Puasa sebagai salah satu tradisi sufi memiliki fungsi multi, yakni sebagai *wasīlah* agar seseorang dapat dekat dengan Tuhan, manusia, dan alam semesta. Puasa dalam Islam adalah tradisi yang sangat pro terhadap lingkungan. Secara ekologis, puasa adalah bentuk dari kegiatan *reducing consumption* dan melatih diri agar jauh dari ketamakan duniawi.

Sedangkan pada 1 Januari 2008, pada saat acara penyembelihan hewan *qurban*, terdapat sumbangan hewan kurban dari para pejabat dan artis di Pesan Trend ini. Tercatat 2 ekor sapi dan 34 kambing yang disembelih selama dua hari, yakni 31 Desember 2007 dan 1 Januari 2008. Di antara penyumbangnya adalah MS Kaban (Menhut), Dr. Ir. Fadel Muhammad (Gubernur Gorontalo), GBPH Joyokusumo (Kraton Ngayogyakarto), Marzuki Usman (Mantan Menpansenibud), Prof. Dr. Gunawan Sumodiningrat (Dirjen Depsos), Jenderal (Purn) Tyasno Sudarto (Ketua Umum Majlis Luhur Taman Siswa), Brigjend (Purn) H. Anwari (Mantan Kapolwil DIY), H. Ruchadi (Mantan Sekjen Dinsos DIY), Ir. Tri Harjun (Sekda Pemprov DIY), Ir. Bambang SP (Mantan Sekda Pemprov DIY), Gusti Murtiyah (Kraton Surakarta), Prof. Dr. Untung Iskandar S (Rektor Unwama), Prof. Dr. H.

[514] Lihat Muhammad Zuhri, *Menggapai Martabat Khalifatullah* (Makalah) Disampaiakan pada Acara Seminar Studi Tasawuf oleh Yayasan Barzakh di Balai Diklat Depkes Jakarta, pada tanggal 18 Maret 2001. Lihat juga Muhammad Zuhri, *Puasa Miniatur Perjalanan Muslim* dalam ttp://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download 22 Juni 2009). Lihat juga Muhammad Zuhri, "Puasa, Sikap Globalis yang Akurat", dalam http://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download, 24 Juni 2009).

Muchamad Na'iem (Dekan Kehutanan UGM), H. Tazbir (Kasubdin Wisata Diparda DIY), dan sejumlah artis seperti H. Deddy Mizwar (Artis), Hj. Ratih Sanggarwaty (Model), H. Ebit G. Ade (Musisi). Dukungan pelaksanan kurban yang dilaksanakan di Ilmu Giri oleh para pihak dari luar adalah wujud dukungan mereka terhadap pengembangan pendidikan agama dan lingkungan masyarakat, dan merupakan *kembul bujana* sebagai cerminan rasa syukur dan menyatunya (kohesi sosial) antara santri dengan para pejabat dan artis.[515]

Untuk ketiga kalinya, pada 9 Maret 2008 Galih (Penerbit Galang Press) Perpustakaan Galangpress Jogjakarta menyatakan kesediaannya melayani keperluan buku untuk bahan bacaan masyarakat di sekitar Ilmu Giri.[516] Kegiatan ini merupakan *follow up* dari kegiatan sebelumnya, pada 25 Maret 2006 yang mana pada saat itu, Ratih Sanggarwaty (mantan top model dan peragawati) memberikan semangat untuk senang membaca pada masyarakat dan jamaah Ilmu Giri pada kegiatan *Indonesia Bermartabat melalui Sejuta Buku (IBMSB)*. Ratih juga mengingatkan bahwa budaya menonton TV menjadikan masyarakat menjadi malas membaca serta mendorong pola hidup konsuntif matrialistik. Hadir pada acara IBMSB beberapa penerbit di antaranya adalah Ombak, Navila, Jendela, dan Alenia. Selain diberikan pelatihan kepenulisan, peserta juga diberikan program penanaman nilai-nilai kemanusiaan, kecerdasan, budi pekerti, serta apresiasi terhadap buku-buku sastra, budaya, dan agama.[517]

Slamet Gundono (dalang wayang *suket*), KH. D. Zawawi Imron (pengasuh pesantren), Nasirun (pelukis nasional), Sitoresmi Prabuningrat (seniman), Anggraini (seniman) memberikan pesan moral tentang penyelamatan lingkungan dalam peringatan Hari Bumi ke 37 di Pesan Trend Budaya Ilmu Giri. Ada tiga hal penting dalam ikrar ini, 1) Bumi ini diberikan kepada manusia sebagai tempat untuk menjalankan proses kehidupan, 2) manusia diberi amanah untuk memelihara bumi bagi kelestarian generasi, dan

[515] *Harian Bernas*, 2 Januari 2008. Lihat *Kedaulatan Rakyat*, 24 Desember 2007. Lihat juga *Koran Sindo*, 24 Desmber 2007.
[516] *Kedaulatan Rakyat*, 10 Maret 2008.

bukan untuk mengekploitasinya, 3) hari bumi ini hanya sebagai langkah awal bagi manusia untuk menyelamatkan bumi.[518]

Jaringan yang menurut penulis luar biasa dalam pengembangan pesan trend dan pembangunan etika lingkungan baru, sekalipun yang terakhir jarang sekali dikatakan secara eksplisit. Dalam membangun jaringan, pengasuh pesan trend dapat dikatakan berpikir *zigzag*, alias tidak linier dan bersifat hiterogen. Beberapa kalangan direkrut dalam jaringan ini, seperti artis, pejabat, akademisi, agamawan, pengusaha, dan profesional. Luasnya jaringan ini menandakan besarnya *social capital* sebagaimana dikatakan oleh Bourdieu. Dalam bahasa Deleuze dan Guattari, *rhizome* yang terkoneksi luas dan kuat ini paling tidak memiliki manfaat, 1) sebagai penghubung dunia luar dengan masyarakat kampung (jamaah). Jamaah yang notabene orang desa, justru sering ketemu dan duduk dalam satu ruang pertemuan kecil dengan pejabat-pejabat setingkat menteri atau gubernur. 2) sebagai kabel aliran energi yang berupa bantuan baik material (dana, bangunan, dan lahan) maupun immaterial (sumbangan gagasan, ketrampilan, ilmu pengetahuan), 3) bahan bakar untuk melaju lebih cepat perjalanan mencapai tipe ideal sebagaimana yang dikatakan Weber.

Rhizome yang dirajut Ilmu Giri tidak semua berdampak positif. Karena karena lakukan secara *zigzag* (tidak linier), pesan trend sering dikomplain dan ditegur oleh pejabat setempat (Bupati, Camat, Lurah) berkaitan dengan kunjungan pejabat setingkat menteri atau Gubernur (Sultan) Jogjakarta dengan dalih tidak koordinasi, sekalipun terguran jarang dilakukan secara tertulis. Dengan pola pikir *rhizome* (akar) ini, masyarakat terbiasa mendapat manfaat dari banyaknya jaringan yang dibangun pesan *trend*. Ada indikasi yang negatif akibat *rhizome* ini. Masyarakat memiliki mental ketergantungan dari rhizome yang berperan sebagai sinterklas. Dengan kata lain, ada resiko dalam menerapkan *rhizome* yang tidak tepat.

---

[517] *Bernas Jogja*, 26 Maret 2006.

B. Stategi Implementasi Eko-sufisme pada Jamaah Aolia'

Ada beberapa strategi implementasi Eko-sufisme pada Jamaah Aolia Panggang, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *Majlis Dzikir Sewelasan*[519]

Majlis yang selalu diikuti oleh hampir seribu jamaah ini berisi rangkaian acara pembacaan kitab *Nūr al Burhān fī Manāqib al-Syaykh 'Abd al-Qādir al-*Jīlānī, yaitu saduran dari kitab *al-Lujjain al-Dānī* yang berisi kisah perjalanan Shaykh 'Abd al-Qādir Jīlānī (w.1166)[520] dalam *mujāhadah* mendekatkan diri kepada Allah, *karāmah*, dan berisi tentang doa/permohonan kepada Allah.[521]

Tujuan membaca kitab ini adalah agar para jama'ah meneladani tata cara yang ditempuh Syaykh 'Abd al-Qādir Jīlānī (w. 1166 M) dalam proses pembersihan jiwa, mencapai kesempurnaan *imān*, *islām*, dan *iḥsān*. Hal ini merupakan langkah kedua yang dilakukan setelah meneladani Nabi Muḥammad SAW sebagai panutan utama dan pertama. Kegiatan ini dilaksanakan secara rutin setiap malam tanggal 11 bulan hijriyah, bertempat di Masjid Aolia' Panggang.

Jama'ah datang berbagai daerah seperti dari Gunungkidul, Bantul, Jogjakarta, Semarang, Salatiga, Purworejo, Bandung, Jakarta, dan daerah

---

[518] *Kompas*, 23 April 2007.

[519] *Sewelas* (Jawa) berarti sebelas. *Sewelasan* yang di maksud dalam tulisan ini kegiatan rutin berupa *majlis dhikr* dengan membaca *manāqib* (sejarah) Syaikh Abd al-Qâdir al-Jîlânî yang dilakukan pada setiap malam tanggal sebelas bulan Hijriyah. Observasi partisipan tanggal 31 Agustus – 2 September 2009.

[520] Ada beberapa perbedaan penyebutan nisbah pada Syaykh 'Abd al-Qādir. Jīlānī sering juga dibaca Jailān, Jayli, atau bahkan Kaylāni adalah daerah terpencil dekat Tabaristan (wilayah Republik Iran sekarang). Di daerah ini, tepatnya di desa Nîf pada bulan Ramadhan 470 H (1077) Syaykh 'Abd al-Qādir dilahirkan. Nama lengkapnya adalah Abū Muḥammad 'Abd al-Qādir ibn Alī Ṣāliḥ ibn Mūsā ibn 'Abd Allāh al-Jayli ibn Yaḥyā al-Zāhid ibn Muḥammad ibn Dāwūd ibn Mūsā ibn 'Abd Allāh al-Mahdī ibn Ḥasan al-Muthannā ibn Ḥasan ibn Abī Ṭālib. Lihat Yaqūt Hamawi, *Mu'jam al-Buldān*, III (Bayrūt: Dār al-Ṣādir), 201. Lihat juga 'Alī bin Yusūf al-Shattanaufi, *Bahjat al-Asrār wa Ma'din al-Anwār* (Bayrūt: Shirkah Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Halabi, TT), 88. Lihat juga Khālid Aḥmad Niẓamī, "Tarekat al-Qādiriyyah" dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manisfestasi*. Terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), 12. Lihat juga Ahmad Mujib, *Tuhan, Alam, dan Manusia: Telaah atas Ajaran Tasawwuf Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 20-49.

lainnya. Sebagian besar mereka datang setelah *maghrib* atau menjelang *'isyā'*.[522] Sebagian dari mereka membawa makanan yang kemudian dibagi-bagikan kepada jamaah lain.

Wirid-wirid yang dibaca dalam acara sewelasan adalah 1) *ḥaḍārah* (kiriman/hadiah) surat al-Fātiḥah. Ada 33 fatihah yang dibaca pada sesi ini, yakni untuk (a) *li riḍā'illāh* (untuk mendapatkan ridha Allah), (b) Nabi Muhammad, keluarga, dan shahabat-shahabatnya, (c) seluruh nabi, rasul, dan malaikat *muqarrabīn* (yang dekat pada Allah), (d) seluruh wali, baik yang dari bangsa Arab maupun non Arab (*'ajam*), termasuk Walisongo yang menyebarkan Islam di Indonesia, (e) *'ulamā'* (ahli agama), *fuqāhā'* (ahli fiqh), *mufassirin* (ahli tafsir), *muḥadditsīn* (ahli hadis), *muḥaqqiqīn* (ahli hakikat/sufi), *syuhadā'* (pejuang Islam yang gugur di medan perang), *ṣālihīn* (orang-orang salih), (f) *guru mursyid ṭarīqah al-Qādirīyyah, Naqsabandīyyah, al-Syādzilīyyah*, *Syaṭṭārīyyah*, dan seluruh *ahl al-ṭarīqah mu'tabarah* dan seluruh cabangnya, (g) Syaykh Jumād al-Kubrā, (i) *Quṭ al-Gawts Sulṭān al-Awliyā'* Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī seluruh cabangnya, (j) Syaykh 'Abd al-Karīm, (k) Syaykh 'Abd Raḥīm, (l) Syaykh 'Abd al-Rashīd, (m) Syaykh 'Abd al-Jalīl, (n) Syaykh Bahā al-Dīn al-Naqshābandī, (o) Syaykh Abī Ḥasan al-Syādhīlī dan seluruh guru dan muridnya, (p) Syaykh Saṭṭārī dan seluruh guru dan muridnya, (q) Syaykh Imām al-Nawāwī, (r) Syaykh Hāshim al-Syaqāfī, (s) Syaykh Subakir, (t) Sunan Tembayat, (u) Sunan Gribig, (v) Sunan Giring, (w) Panembahan Senopati, (x) Eyang 'Abd al-Ghānī, (y) Gagak Pernala I, (z) Gagak Pernala II, (aa) Gagak Pernala III, (ab) Syaikh Karotangan, (ac) *Gus* Jagareksa ibn Kyai Harun, (ad) Bapak Ibnu Hajar ibn Kyai Shalih, (ae) *Bir al-Wālidayn,* Bapak Ibu, (af) seluruh *muslimīn-*

[521] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar (pengasuh), Hafid (jamaah senior), Purwanto (jamaah), Sabar (jamaah) dan observasi partisipan 31 Agustus 2009.

[522] Di sekitar masjid menjelang dan saat acara *sewelasan* dilakukan tampak mobil bernomor polisi luar daerah seperi B (Jakarta), H (Semarang), D (Bandung), AA (Kedu), dan R (Banyumas), dan tentunya AB (Jogjakarta). Selain ratusan sepeda motor yang diparkir di samping masjid dan di seberang jalan belakang masjid. Observasi partisipan, 31 Agustus 2009.

muslimāt, mukminīn-mukmināt (seluruh orang muslim) yang masih hidup maupun telah meninggal dunia.[523]

Bagi KH. Ibnu Hajar, ada beberapa urgensi pemberian hadiah surat al-Fatihah ini, yakni 1) sebagai doa, 2) penghargaan atas jasa-jasa, 3) *tawassul*.[524] Demikian banyak Fatihah yang dihadiahkan dalam kegiatan *sewelasan* ini.

Setelah *ḥaḍarah*, kegiatan dilanjutkan dengan *munājāt*. Dzikir yang dibaca dalam *munājāt* ini adalah *sayyīd al-istighfār*[525] dan *Allāh ḥaḍirī*.[526]

---

[523] Observasi partisipan, 29 – 31 Agustus 1 – 4 September 2009. Lihat juga *ḥaḍarah* dalam Ibnu Hajar, *Majmū' al-Adzkār* (Jogjakarta: Masjid Aolia', 2007), 1-6.

[524] Wawancara kepada Ibnu Hajar, 30 September 2009.

[525] أللهم أنت ربي لاإله إلا أنت خلقتني وأنا عبد ك وأنا على عهد ك ووعد ك ماستطعتُ ابوءلك بنعمتك عليّ وابوء بذنبي فاغفرلي فإنه لايغفر الذنوب إلا أنت مغفرةً من عند ك وارحمني إنك أنت الغفورالرحيم

Ya Allah Pangeran kula, mboten wonten sesembahan sak sanesipun Paduka, ingkang nyipta kula, kula abdi Paduka. Kula tetep ing janji Paduka, anetepi janji sak saget kula. Nyuwun rineksa Paduka, saking awoning lampah kula. Naguraken bilih kula keparingan nikmat Paduka. Kula ngekeni sekathaning dosa. Paduka ampuni. Mboten wonten ingkang nglebur dosa kejawi Paduka, Pangapunten saking ngersa Paduka, Mugi asih ing kula. Duh Gusti Maha Ngapunten Maha Asih, Ya Rabbi sesembahan kula. Mugi tampi pangabekti, sandyan mboten sampurna. Maha Welas Paduka, Maha Asih Paduka. Dados ageng pangajeg-ajeg kula, Katampinipun penyuwunan kula. Kanti rahmat sih paduka, Ical petenging ati kula, Katabihna fitnah donya, sasaring lampah duraka. Remen ing toat, ihlasipun lampah, Paduka tulungi. Muga musna sanesipun Paduka. Sangking manah kula. Sowan ngarsa Paduka. Mboten saget kejawi pitulungan Paduka (Ya Allah Tuhan kami, tidak ada Tuhan selain Engkau yang menciptakan kami. Kami hambaMu. Kami memenuhi janjiMu, melaksankan janji sebisa kami. Berikan perlindungan kami dari buruknya perbuatan kami. Kami mengakui mendapat nikmatMu. Kami mengakui banyak dosa kami. Ampuni kami. Tidak ada yang mampu menghapus dosa kami kecuali Engkau. Allah yang Maha Pengasih, Tuhan kami, Terimalah ibadah kami, walau tidak sempurna. Maha Kasih Sayang Engkau. Jadi pengharapan kami, dikabulkannya doa-doa kami. Dengan kasih sayang Engkau, jadi hilang gelap hati kami. Jauhkan kami dari fitnah dunia dan sesatnya kedurhakaan. Allah, berikankah kami senang akan ketaatan, ikhlas dalam segala perbuatan. Allah...tolonglah kami. Segala sesuatu musnah, kecuali Engkau. Dari hati kami ya Allah, kami menghadapMu, tidak ada yang dapat memberikan pertolongan kecuali Engkau. Observasi Partisipan, 29 Agustus – 6 September 2009. Lihat Ibnu Hajar, *Majmu' al-Adzkār*, 218-220.

[526] Adapun doa *munājāt Allāh ḥāḍirī* adalah sebagai berikut:

الله حاضري الله ناظري الله شاهد عليّ الله معي الله مُعيني وهو على كل شيئ محيط لاإله إلا الله يا إلهي يا الله لاإله إلا الله يا ربي ياالله أنت رجائ ياالله لاإله إلاالله لاإله إلاالله لاإله إلاالله سبحانك إني كنت من الظالمين ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفرلنا لنكونن من الخاسرين حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. استغفرالله رب البرايا استغفرالله من الخطايا ربي زدني علما نافعا ووفقني عملا مقبولا

Gusti Allah angridhani; Gusti Allah amriksani; Gusti Allah anyekseni; Lelampahan kula, ingkang nandang cobi, sedaya kersa Paduka; Ugi gesang pejah kula, kula dhaif tanpa daya. Ya Ilahi Rabbi, mugi kersa nulungi, Mboten wonteng ingkang sinembah kejawi naming gusti Allah Pangeran kula, Sesembahan kula. Gusti Allah kartesnan kula. Kaperengo kula ngabekti, Duh Gusti ingkang maha suci, Mugi paring pitedah, leresipung kula manembah. Niat kula saha tekad kula, sdoyo lampah lahir bathos kula. Kalebedna karidhan Paduka. Gusti Allah Pangeran kula. Dumateng Paduka ya Allah. Tansah kula asesambat, mugi nampi anggen kula tobat, sampun ngantos kaplesetno lampah maksiat. Dumateng Paduka ya Allah, kula nyuwun pitulungan,

KH. Ibnu Hajar memimpin dengan melafazkan teks dengan bahasa Arab kemudian diartikan dengan bahasa Jawanya. Dalam pembacaan *munājāt* ini, nada suara KH. Ibnu Hajar terasa sangat menyentuh kalbu, sehingga banyak jamaah yang larut dalam tangis.[527] Inti dari *munājāt* pada sesi ini pada hakikatnya adalah *tawbah* dengan *lafaẓ-lafaẓ istighfār* (permohonan) ampun kepada Allah atas dosa-dosa yang telah dilakukan jamaah. Dalam tasawuf, *munājāt* ini masuk dalam proses *takhallī* atau proses "kuras" diri.

Ada yang unik pada sesi *munājāt* ini, 1) doa-doa *munājāt* yang berbahasa Arab kemudian diucapkan juga dalam bahasa Jawa tingkat dua (*krama*),[528] 2) sesi *munājāt* adalah sesi penggalian kesadaran diri atas

---

tetepipun iman lan Islam, maqam ihsan, kalebetno duh kula Pangeran. Gusti Allah Pangeran kula kula ngeken lepat lan maksiat, tanpa wonten ampunan, welas katresnan, tentu kula nandang kapitunan. Gusti Allah sesembahan kula, kapiringno kekiyatan ing kula, remen toat ibadah, tebih ing duraka, fitnah donya nafsu centroko. Gusti Allah katresnan kula. Kaparingno karidhan Paduka. Muga tansah cinaket ingarso Paduka, Sembah nuwun, aduh Pangeran. Nyekapi kula, Allah katresnan kula, Duh Pangeran kula. Mboten wonten daya kangge nilar maksiat. Mboten wonten kekiatan kangge lampah toat. Kejawi ingkah Maha Luhur Ingkang Maha Suci. Duh Pengeran kula, kula nyuwun pangapura, dumateng alit lan agenging dosa kula. Duh Pangeran kula, mugi kersa nambahi ilmu ingkang migunani. Duh Pangeran kula, mugi kersa amaringi dumateng amal ingka katampi (Allah ridha hadir pada kami, Allah mengawasiku, Allah menyaksikan perbuatan kami, Allah bersama kami. Allah semua adalah kehendakMu, hidup maupun mati kami, kami lemah tanpa daya, Allah, moga Engkau sudi membantu kami. Tiada Tuhan yang patut kami sembah kecuali hanya Engkau. Allah, Tuhan kami. Allah, kekasih kami. Ijinkan kami mengabdi, *Duh* Allah, Tuhan yang Maha Suci. Beri kami petunjuk, agar benar dalam mengabdi. Niat dan tekad kami, lahir maupun batin masukkan dalam keridhaanMu. KepadaMu ya Allah, kami minta pertolongan, semoga Engka menerima taubat kami, juga semoga selamat dari perbuatan maksiat. Kepada Mu ya Allah, kami mohon pertolongan, tetap dalam iman dan Islam, berada pada *maqām iḥsān*. Ya Allah...ya Tuhan kami, kami mengakui *khilāf* dan salah serta maksiat, tanpa ampunan dan kasih sayangMu, tentu kami termasuk gololongan orang yang merugi. Ya Allah... ya Tuhan kami, berikan kekuatan pada kami, senang melakukan ketaatan dan beribadah, jauh dari kedurhakaan, serta jauh dari fitnah dunia. Ya Allah, kekasih hati kami, berikan ridhaMu pada kami, semoga Engkau selalu dekat dengan kami, syukur kami padaMu ya Allah. Memberi kecukupan kepada kami, wahai Allah kekasih hati kami yang melindungi dan yang memberi pertolongan. Tiada daya tiada upaya kekuatan untuk meninggalkan maksiat, tiada kekuatan untuk berbuat taat, kecuali Engkau yang Maha Luhur dan Agung. Allah, berikan ampunanMu baik dosa yang kecil maupun yang besar. Berikan ilmu yang bermanfaat dan amal yang Engkau terima). Observasi Partisipan (Manaqib di Tepus dan Wonosari Gunung Kidul), 5 dan 7 September 2009. Wawancara dengan Ibnu Hajar, 8 September 2009. Lihat juga Ibnu Hajar, *Majmū'*, 220-223.

[527] Observasi partisipan, 31 September 2009.

[528] Secara garis besar ada tiga tingkatan dalam Bahasa Jawa yaitu: 1) *ngoko* (rendah), 2) *madya* (sedang), dan 3) *krama* (tinggi). Selain itu dikenal pula apa yang disebut kata-kata honorifik untuk merendahkan diri dan meninggikan lawan bicara. Kata-kata ini disebut kata-kata krama andhap (rendah/kasar) dan krama inggil (tinggi/halus). Adapun rincian dan contoh masing-masing adalah sebagai berikut: dalam bahasa Indonesia "Maaf, saya mau tanya rumah kak Budi itu, di mana?". *Ngoko* kasar: "*Eh, aku arep takon, omahé Budi kuwi, neng ndi?*". *Ngoko alus*:

kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukan. Dalam sesi ini, KH. Ibnu Hajar sebagai pimpinan spiritual mencoba membantu jamaah dalam menemukan kesadaran spiritual, sehingga sesi ini penting untuk dibahasakan Jawa agar lebih menyentuh kalbu jamaah.

Proses "kuras" atau *takhallī* (pengosongan dari sifat-sifat tercela) komunal (massif) dilakukan pada *sewelasan* ini. Walau ada sebagian jamaah yang terlarut tangis, namun masih banyak di antara jamaah yang tidak kurang meresapi *munājāt* yang menurut peneliti dapat menggetarkan jiwa dan menjadikan bulu kuduk berdiri.

Setelah proses "kuras" (*takhallī*) selesai, *wirid* selanjutnya adalah pembacaan shalâwat atas Nabi. Adapun yang dibaca adalah *ṣalāwāt Muḥammad Rasūl Allāh*.[529] Ibnu Hajar membacakan terlebih dahulu dengan lagu, kemudian jamaah mengikutinya. Ada catatan perlu diberikan pada sesi ini, yakni sebagian jamaah tidak mengetahui makna *wirid ṣalāwāt* yang mereka baca.[530] Padahal sebetulnya dalam proses KIM, sesi ini adalah sesi pengisian. Pada sesi ini jamaah seharusnya diajak oleh pimpinan spiritual untuk memahami dan mendalami isi *ṣalāwāt*. *Ṣalāwāt Muḥammad Rasūl*

"Aku nyuwun pirsa, dalemé mas Budi kuwi, ṇeng endi?". Ngoko meninggikan diri sendiri: *"Aku kersa ndangu, omahé mas Budi kuwi, ṇeng ndi?". Madya: "Nuwun ṣewu, kula ajeng tanglet, griyané mas Budi niku, teng pundi?". Madya alus: "Nuwun ṣewu, kula ajeng tanglet, dalemé mas Budi niku, teng pundi?". Krama andhap: "Nuwun ṣewu, dalem badhé nyuwun pirsa, dalemipun mas Budi punika, wonten pundi?". Krama: "Nuwun sewu, kula badhé taḳen, griyanipun mas Budi punika, wonten pundi?". Krama inggil: "Nuwun sewu, kula badhe nyuwun pirsa, dalemipun mas Budi punika, wonten pundi?".* Lihat *http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa*. Lihat juga http://id.wiktionary.org/wiki/Kamus_ Bahasa_Indonesia_-Bahasa_jawa. (Diakses, 30 Nopember 2009). Lihat juga Tim Wacana Nusantara, "Harmonisasi Bahasa Jawa dalam Budaya Jawa" dalam http://www.wacananusantara. org/99 /544/harmonisasi-bahasa-dalam-kebudayaan-jawa (Diakses, 30 Nopember 2009).

[529] Ada banyak jenis *shalawat*, 1) *ṣalāwāt badr*, 2) *ṣalāwāt ṭibb al-qulūb*, 3) *ṣalāwāt badawiyah*, 4) *ṣalāwāt kubrā*, 5) *ṣalāwāt munjiyāt*, 6) *ṣalāwāt nariyah*, 7) *ṣalāwāt mukhaṭab*, dan lain-lain. Lihat Ibnu Hajar, *Majmū'*, 65, 67, 164, 212. Adapun jenis bacaan shalawat *Muḥammad rasūl Allāh adalah*:

اللهم صل على من سمّيتَه : ذاكرا حبيبا ومذكرا محمد رسول الله
أحمد ومحمدا وسيدا محمد رسول الله
صابرا ونبيا ومرقبا محمد رسول الله
غالبا ورحيما وحليما محمد رسول الله
.....
مصباحاأمرا وناهيا محمد رسول الله

Observasi partisipan, 7 September 2009.

[530] Wawancara dengan Hafid, Sabar, Purwanto, 1 September 2009.

Allāh berisi sifat-sifat terpuji nabi seperti *dhākira* (pelaku *dhikr*), *mudzakkiran* (pengingat/pembimbing), *ṣābiran* (orang yang sabar), *muraqqiban* (orang yang mawas diri), *raḥīman* (orang yang *welas asih*), *ḥalīman* (orang yang bijaksana) dan seterusnya.[531]

Sebagaimana dikatakan di bab 4, menurut KH. Ibnu Hajar bahwa ada beberapa cara pengisian jiwa setelah "dikuras", yakni dengan 1) meniru sifat dan *asmâ* Allah, 2) meniru cara dan sifat-sifat Rasulullah, 2) meniru cara *auliyâ* (kekasih Allah). Cara kedua inilah yang menurut Ibnu Hajar selaras dengan pesan Allah dalam QS. 33: 21; QS. 60: 4, 6. Pesan tiga ayat tersebut menjelaskan bahwa pada diri Rasulullah[532] terdapat contoh (model) yang baik bagi orang yang mengharap dan menginginkan, 1) *raḥmah* (kasih sayang) Allah, 2) kesuksesan menghadapi hari akhir, 3) cara yang benar bertauhid, 4) cara agar selalu banyak *dhikr*.

Dalam *Ṣalāwāt Muḥammad Rasūl Allāh*, terucap 54 kali sifat terpuji Nabi Muhammad dalam 19 baris *syi'ir naẓām*.[533] Bagi Ibnu Hajar, *dzikr* melalui *ṣalāwāt* dengan ucapan yang diulang-ulang ini kemudian merangsang hati untuk tergerak untuk berroses mengimitasi sifat-sifat terpuji satu demi satu.[534] Walaupun cita-cita Ibnu Hajar ini sepertinya paradoks dengan kenyataan riil jamaah yang sebagian besar belum mengetaui arti *ṣalāwāt* itu kecuali hanya dapat melafadzkannya dengan nyanyian merdu.

Ṣalāwāt dalam konteks ini *dzikr* ini adalah proses imitasi model pada diri Rasul. Dalam proses ini, konsep *self-efficacy* sebagaimana dikatakan Bandura menjadi relevan untuk dikemukanan di sini. Bagi Bandura, *self-efficacy* adalah "*the levels of confidence individuals have in their ability to*

[531] Lihat Ibnu Hajar, *Majmū'*, hal. 67-68.

[532] Rasulullah yang dimaksud dalam QS. 33: 21, walau Allah tidak menyebut nama, beberapa *mufassir* menunjuk pada Nama Muḥammad. Sementara pada QS. 60: 4, 6 telah secara tegas dinyatakan bahwa Rasul di sini adalah Ibrāhīm.

[533] Lihat Ibnu Hajar, *Majmū*, 67-68. Lima puluh empat sifat-sifat terpuji Rasulullah yang seharusnya menjadi model umatnya di antaranya adalah, *dhākiran*, *ḥabīban* dan seterusnya sebagaimana dalam *Majmū'*, 67-68.

[534] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 23 Agustus 2009. Observasi lapangan 31 Agustus - 2 September 2009.

execute certain courses of action, or achieve specific outcomes".[535] Konsep dasar efikasi diri adalah pada masalah adanya keyakinan bahwa pada setiap individu mempunyai kemampuan mengontrol pikiran, perasaan, dan perilakunya. Dalam konteks *ṣalāwāt*, perilaku itu disesuaikan dengan model yang dianut, yakni Nabi Muhammad. Bandura mencatat ada tiga sumber efikasi diri, (1) *enactive attainment and performance accomplishment* (pengalaman keberhasilan dan pencapaian prestasi pada diri), (2) *vicarious experience* (pengalaman orang lain) (3) *verbal persuasion* (persuasi verbal).[536] Dalam *frame* Bandura, keberadaan *ṣalāwāt Muḥammad Rasūl Allāh* adalah berada pada sumber kedua, sementara sugesti verbal diulang-ulang jamaah dan kyai dalam *mujāhadah*.

Usai membaca *ṣalāwāt Muḥammad Rasūl Allāh*, *dhikr sewelasan* dilanjutkan dengan dengan *ḥaḍārah jama'* (hadiah al-Fātiḥah kolektif) satu kali. Usai bacaan al-Fātiḥah kemudian kyai memimpin *tahlilan* lengkap. Sesi ini dimulai dari pembacaan Surat *al-Ikhlās* (diulang 7 kali), al-Falaq, al-Nās, al-Fātiḥah, al-Baqarah (ayat 1-5, 163, 255, 284-286), al-Aḥzāb (ayat: 33, 56), *ṣalāwāt 'alā as'ad*, Alī 'Imrān (ayat 173), al-Anfāl (ayat 40), *istighfār* (dibaca 3 kali), *ṣalāwāt nabī* (dibaca 7 kali), kemudian membaca *lā ilāha illā Allāh* (100 kali), *Yā Allāhu* (100 kali),[537] *tasbīḥ* (dibaca 7 kali), *ṣalāwāt ḥabībik* (diulang 3 kali), kemudian doa *tahlīl* dirangkai dengan bacaan *ḥizb al-nasr*

[535] Albert Bandura, "Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Chang", dalam *Psychological Review*, 84, (1977): 191-215. Albert Bandura, "Self-efficacy Mechanisms in Human Agency, dalam *American Psychologist*, 37, (1982): 122-147. Lihat juga John Lane, Andrew M. Lane, "Self-efficacy and Academic Performance", *Social Behavior and Personality*, 29 (2001): 687-694. Lihat juga John Lane, Andrew M. Lane, and Anna Kyprianou, "Self-efficacy and Self-esteem and Their Impact on Academic Performance", dalam *Social Behaviour dan Personality* , 32, (2004): 247.

[536] http://wangmuba.com/2009/04/02/efikasi-diri-self-efficacy/ (Diakses, 1 Maret 2010).

[537] Pada saat pembacaan *Yā Allāhu…*(100 kali), banyak jamaah yang *istighrāq* (tenggelam dalam *dhikr*). Peneliti menyaksikan banyak jamaah pria yang seperti tidak sadarkan diri tenggelam dalam *dhikr*. Suara *Yā Allāh* begitu menggema dalam masjid hingga terdengar dalam radius ratusan meter. Bagi Agung (Jamaah dari Salatiga) sesi ini adalah sesi terdahsyat. Jiwanya seolah melambut ke langit. Wawancara dengan Agung (jamaah), 31 Agustus 2009. Lain halnya dengan Kholil (jamaah) mengatakan bahwa sesi *Yā Allāh* adalah sesi di mana suara jamaah seperti gelegar yang membelah langit. Wawancara dalam *Focus Group Discussion*, 31 Agustus 2009.

dan *ḥizb al-nawāwī*.[538] Setelah kyai selesai membaca doa dan jamaah selesai mengaminiya, kyai kemudian memimpin dan membaca doa *yassir lanā*[539] kemudian jamaah serentak menirukannya.

Usai berdoa *yassir lanā* dengan cara melantunkan, sesi berikutnya adalah pembacaan *manāqib* Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Sesi ini kyai yang aktif, sementara jamaah mendengarkan bacaan cepat kyai. Bagi KH. Ibnu Hajar, bacaan *manāqîb* adalah sarana pembelajaran bagi *sālik* atau calon *sālik* untuk mendekatkan diri kepada Allah. Menurutnya ada beberapa cara belajar kepada seseorang, yakni 1) belajar secara langsung (*direct learning*), *mubāsharah bi al-wujūh*, 2) belajar melalui karya-karyanya (catatan atau tulisannya), 3) belajar dari *sirâh* yang ditulis orang lain tentangnya.[540] Secara teoritik, cara belajar yang pertama adalah lebih baik dibanding dengan cara kedua dan ketiga. Belajar dengan cara pertama, antara pebelajar dengan sumber belajar menyatu dalam suasana pergaulan alami. Cara demikian dipraktikkan oleh pada shahabat saat Nabi masih hidup.

Cara kedua dan ketiga adalah belajar dengan mencoba melakukan napak tilas pengalaman sumber belajar (tokoh) tersebut melakukan sesuatu (dalam hal ini pemberdayaan diri). Bagi KH. Ibnu Hajar, ada beberapa alasan menjadikan *awliyā’* digunakan sebagai sumber belajar karena, 1) mereka adalah manusia biasa, yang sebelum menjadi *awliyā’* secara *fifty-fifty* (50 persen) memiliki kemungkinan sama dengan keadaan kebanyakaan manusia, 2) ada kesamaan *setting* sosial antara pebelajar (*sālik*) dengan untuk *awliyā’ lokal*.[541]

Alasan-alasan tersebut secara prinsipil kurang relevan dengan kenyataan kegiatan *sewelasan* yang menjadikan perjalanan hidup ‘Abd al-Qādir menjadi media dan napak tilas transformasi spiritual. Di antara hal-hal yang dipandang tidak relevan berdasarkan pertimbangan, 1) pembacaan isi

[538] Observasi partisipan, 31 Agustus 2009. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Agustus 2009, 28 Agustus 2009.
[539] Doa ini juga berbentuk *syi‘ir naẓām* berbahasa Arab.
[540] Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 15 September 2009.
[541] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Agustus 2009.

manāqib dapat menjadi sarana pembelajaran yang komprehensif jika jamaah sebagai mayoritas pebelajar memahami isinya, 2) *setting* sosial dan perbedaan budaya di mana seorang aulia yang secara sosiologis sedikit banyak menjadi kendala proses imitasi. Beberapa penyempurnaan kegiatan perlu dilakukan agar *sewelasan* lebih efektif, 1) mengelabosari makna pesan *ṣalāwāt Rasūl Allāh*. Pada tahap ini kyai dapat menargetkan 2-3 syair berbahasa Arab dari untuk dipahami dan diinternalisasikan oleh jamaah, 2) memberikan pemahaman pesan sejarah perjalanan hidup dalam *manāqib* sebagai sarana napak tilas cara peningkatan kualitas spiritual jamaah. Menjelang akhir pembacaan doa *manāqib*, kyai membaca syair berbahasa Arab berisi doa, dan *syi'ir* tersebut dijawab oleh jamaah bacaan *lā ilāha illā Allāh* (tiada Tuhan selain Allah) sebanyak 2 kali/ *Muḥammad rasūl Allāh* (Muhammad utusan Allah)*/ Syaiykh 'Abd al-Qādir walī Allāh* (Syaiykh 'Abd al-Qādir kekasih Allah).[542] Usai membaca doa *manāqib*, acara belumlah usai. Masih ada sesi pembacaan *al-asmā' al-ḥusnā* (nama-nama indah Allah). Dzikir ini dibaca secara bersama-sama dengan jamaah. Setiap selesai membaca sepuluh hingga lima belas nama-nama indah Allah, diselingi bacaan *lā ilāha illā Allāh* (tiada Tuhan selain Allah) dan doa.[543] Seluruh rangkaian kegiatan ini memakan waktu 138 menit.

---

[542] Observasi Partisipan, 31 Agustus 2009.

[543] Doa pertama dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Mutakabbir* adalah
لاإله إلا الله ياإلهي يا الله لاإله إلا الله يا سيدي يا الله لاإله إلا الله ياربي يا الله

Doa kedua dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Bāsiṭ* adalah
لاإله إلا الله كن غوثنا يا الله لاإله إلا الله كن معينا يا الله لاإله إلا الله كن حصننا يا الله

Doa keketiga dalam *al-asmā' al-ḥusnā*. setelah bacaan *Yā Ḥalīm* adalah
لاإله إلا الله دمّر العادين ياالله لاإله إلا الله كن حافظا لنا ياالله لاإله إلا الله ارفع مَعالنا يا الله.

Doa keempat dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Raqīb* adalah
لاإله إلا الله خالقُنا ياالله لاإله إلا الله رازقنا ياالله لاإله إلا الله أمنا ياالله

Doa kelima dalam *al-asmā' al-ḥusnā*. setelah bacaan *Yā Matīn* adalah
لاإله إلا الله سلمنا ياالله لاإله إلا الله حسبنا ياالله لاإله إلا الله نجِّنا ياالله

Doa keenam dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Mājid* adalah
لاإله إلا الله اغفرلنا ياالله لاإله إلا الله ارحمنا ياالله لاإله إلا الله انصرنا ياالله

Doa ketujuh dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Wālī* adalah
لاإله إلا الله افتح لنا ياالله لاإله إلا الله احفظنا ياالله لاإله إلا الله اهدنا ياالله

Doa kedelapan dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā Ghanī* adalah
لاإله إلا الله الطف بنا با الله لاإله إلا الله هبنا العلى يا الله لاإله إلا الله دبّر لنا يا الله

Doa kesembilan dalam *al-asmā' al-ḥusnā* setelah bacaan *Yā ṣabūr* adalah
لاإله إلا الله اغثنا ياالله لاإله إلا الله مكّن لنا ياالله لاإله إلا الله استجب لنا ياالله

Observasi Partisipan tanggal 31 Agustus 2009. Lihat Ibnu Hajar, *Majmū'*, 91-97.

Kegiatan *sewelasan* di bulan Ramaḍan dan Syawwāl lebih tampak lebih ramai dibanding pada bulan-bulan lainnya. Padahal pada bulan Ramaḍan, *sewelasan* dimulai lebih malam dibanding bulan-bulan lain. Pada bulan suci ini, kegiatan *sewelasan* biasanya dimulai sekitar jam 23.00 atau lebih, yang berkonsekwensi pada selesainya kegiatan ini pada pagi hari (sekitar hampir jam 02.00). Sementara pada bulan-bulan lain (selain Ramadhan) kegiatan dimulai sekitar jam 21.00 dan selesai sebelum tengah malam.[544]

Ada beberapa alasan ramainya *sewelasan* di kedua bulan ini, 1) *ngalap* (mencari) *berkah* Ramaḍan, 2) sebelumnya *sewelasan* di bulan Ramaḍan dimulai, jamaah dapat melaksanakan *tadarrus* dengan kyai. Sedangkan ramainya kegiatan *sewelasan* pada bulan Syawwāl karena, 1) jamaah dapat melakukan dua kegiatan sekaligus (*sewelasan* dan *silahturrahmi* dengan kyai), 2) banyak jamaah yang pulang kampung. Sebagian di antara mereka belum melakukan arus balik sengaja menunggu kegiatan *sewelasan* dan *silaturrahim* pada kyainya.

Seluruh biaya pelaksanaan ditanggung kyai. Dalam hal ini kyai pantang melalukan penggalian dana dari jamaah.[545] Dalam setiap pelaksanaan *sewelasan*, tidak kurang dari 250 *snack* dibagikan kepada jamaah.[546] Biaya konsumsi *sewelasan* mencapai Rp. 800.000 – Rp. 1.100.000,-[547]

Fenomena yang unik dapat dijumpai di *selelasan* ini, yakni hampir semua jamaah membawa air kemasan (botol atau galon). Bahkan sering

---

[544] Observasi partisipan, 31 Agustus 2009. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009. Wawancara dengan Hafidz, 29 Agustus 2009.

[545] Wawancara dengan Purwanto, Hafid, Sabar, 1 September 2009. Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 31 September 2009.

[546] Menjelang kegiatan, menurut penuturan KH. Ibnu Hajar, keluarga berbelanja dan memasak untuk keperluan perjamuan *sewelasan* ini. Dalam setiap sewelasan keluarga kyai selalu memberikan *snack* dalam bungkus plastik tidak kurang dari 250 bungkus *snack*. Dalam plastik, terdapat makanan seperti roti bolu, kacang, emping, *lemper*. Dalam suatu kesempatan peneliti penah menjumpai mobil yang gunakan kyai ditukar pakai dengan mobil jamaah yang memiliki kapasitas lebih besar untuk keperluan belanja. Observasi dan wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29-30 Agustus 2009.

dijumpai beberapa jamaah membawa lebih dari satu botol air. Botol atau galon tersebut kemudian ditaruh di depan kyai dalam posisi tanpa tutup. Sebagaimana di Ilmu Giri, air-air salam botol tersebut setelah usai kegiatan dikenal dengan *banyu* (air) *manāqib*. Air ini diyakini membawa berkah lantara doa yang telah masuk dalam air.[548]

Dalam konteks ini *banyu manāqib*, KH. Ibnu Hajar menjelaskan bahwa doa hamba yang *ikhlās* mampu menyiptakan harmoni kosmik. Menurutnya, doa dapat menyelaraskan partikel-partikel terkecil dalam air. Baginya setiap yang ada di alam (termasuk air) ini memiliki tiga komponen utama, yakni *proton, neutron,* dan *electron. Proton* dan *neutron* adalah inti atom yang disebut juga dengan *nucleus*. *Proton* adalah arus (kekuatan) positif, *electron* adalah arus (kekuatan) negatif, sementara *neutron* adalah netral. Proton dan neutron membentuk nucleus. Nucleus, baginya adalah jiwa (*rūḥ*) universal yang menjadi merupakan inti kehidupan. Dalam kehidupan yang kondisinya beragam, salah satu ketiga komponen tersebut ada yang cenderung lebih dominan. Bisa jadi *proton* yang dominan, atau bahkan *electron*nya. Kalau *electron*nya yang dominan menurutnya adalah sebuah kekacauan universal. Dengan doa, elemen-elemen dari partikel-partikel dalam alam semesta menjadi selaras dan seimbang.[549]

Sedikit berbeda perspektif antara Ibnu Hajar dengan Emoto. KH. Ibnu Hajar melihat kualitas air dari perspektif keteraturan dan keselarasan partikel (*proton, neutron dan elektron*), sementara Emoto dari kualitas kristalnya. Bagi Emoto, semakin baik kristal air, maka semakin baik kualitasnya, demikian juga sebaliknya. Keteraturan semesta (dalam air) yang kemudian membentuk kristal disebut Emoto dengan istilah *hado*.[550] Bagi Emoto, air

---

[547] Dana tersebut untuk belanja bahan pembuatan makanan kecil Rp. 600.000,-, gula teh Rp. 100.000,- BBM (bensin kendaraan) Rp. 100.000,- persiapan perjamuan makan untuk tamu jauh yang menginap Rp. 300.000,- Wawancara dengan Istri Kyai, 16 Desember 2009.

[548] Observasi Partisipan, 25 Agustus 2 September 2009.

[549] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 27 Agustus 2009

[550] *Hado* adalah energi yang ada di alam semesta. Lihat Masaru Emoto, *The True Power of the Water* (terj. Azam Translator, Cet. V, 2006), 25-44. Bagi Engkus Kuswarno *Hado* diartikan sebagai fluktuasi gelombang energi. Dasar teori *hado* adalah Mekanika Kuantum (*Quantum Mechanics*) atau Fisika Kuantum (*Quantum Physics*) tentang bentuk vibrasi (getaran gelombang)

yang terdapat kualitas *hado* dapat digunakan untuk mengobati orang sakit. Dalam riset Emoto, doa yang tulus dapat memperbaiki kualitas air.[551] Demikian juga dalam keyakinan Ibnu Hajar dan jamaah Aolia bahwa *banyu manâqib* efektif digunakan untuk mengobati orang sakit.[552]

Hal ini senada dengan yang diungkapkan Sentanu dan Kuswarno tentang komunikologi *hado*. Baginya, dengan *hado*, manusia dapat berkomunikasi dengan manusia lain (*human*) dan non manusia (*non-human*) atau alam yakni meliputi komunikasi dengan binatang (*communication with animals*), komunikasi dengan tanaman (*biocommunication with plants*), termasuk komunikasi dengan lingkungan (*communication with the environment*). *Hado* secara alamiah bersifat netral, tetapi ketika mendapatkan pemaknaan (sentuhan) manusia, *hado* tersebut dapat berubah menjadi positif atau negatif. *Hado* dapat mudah berpindah dan berubah, seperti secara fisik terjadi perubahan energi atas semua benda. Akan tetapi, tidak mudah energi ini dapat dilihat oleh manusia.[553]

Menurut KH. Ibnu Hajar, doa yang dipanjatkan oleh hamba yang ikhlas tidak hanya berdampak pada keselarasan partikel air, tetapi seluruh partikel dan unsur pembentuk alam semesta, termasuk manusia, hewan, tumbuhan, bahkan benda-benda mati. Menurut visi spiritual Ibnu Hajar doa yang dipanjatkan hamba akan menjadikan partikel dalam diri manusia selaras

---

intrinsik tingkat atom pada semua benda. Getaran gelombang tersebut membentuk unit energi terkecil. Sentanu (2007) mengatakan, ilmuwan fisika kuantum menjelaskan bahwa energi terhalus yang dinamakan *quark, string*, atau biasa disebut *quanta* yang "tak tampak" perwujudannya ternyata merupakan bahan baku dasar dari semua benda yang "tampak" wujudnya. Energi *quanta* ini secara menyeluruh dan *built-in* menyelimuti dan merasuki semua benda yang tampak maupun tak tampak. *Quanta* adalah "bahan baku" semua benda di alam semesta. Quanta merupakan vibrasi energi yang memiliki kecerdasan dan kesadaran hidup. Lihat juga Engkus Kuswarno "Komunikologi Hado", dalam http://www.pikiran-rakyat.com/prprint.php?mib= beritadetail&id=21084 (Diakses, 30 Nopember 2009).

[551] Dalam eksperintasi Emoto (1999) tercatat bahwa kualitas air danau Biwa sebelum dibacakan doa menunjukkan kristal yang sangat buruk. Kemudian secara periodik meningkat kualitas kristalnya pada tahun 2000 seiring dengan aktivitas pembacaan doa. Doa bagi Emoto secara signifikan dapat menjernihkan (purifikasi) air dan mengendapkan bahan-bahan berbahaya di dalamnya. Lihat Masaru Emoto, *The True*, 184-185.

[552] Observasi Partisipan Pengajian di Tepus, 25 Agustus 2009. Peneliti juga pernah dititipi *banyu manāqib* untuk menyampaikan kepada salah seorang jamaah yang sakit.

[553] Engkus Kuswarno "Komunikologi Hado", (Diakses, 30 Nopember 2009).

dan seimbang. Keteraturan dan keseimbangan ini akan mengakibatkan seluruh perbuatan manusia selaras dan terarah, yakni mudah diajak untuk melakukan ketaatan. Ketaatan akan merangsang hati menjadi peka terhadap *ilham malakutī*. Hati yang peka akan sensitif (lembut) terhadapa kilatan-kilatan cahaya *rabbanī*.[554]

Demikian juga, jika keselarasan dan kesimbangan ini ada pada tumbuhan maka akan mengakibatkan tumbuhan menjadi sehat, berbuah banyak, rimbun, dan responsif. Visi spiritual Ibnu KH. Hajar ini senada dengan riset Vogel yang berhasil merumuskan teori ”energi psikis” dan ”medan energi” yang mengatakan bahwa manusia dapat berkomunikasi dengan dunia tanaman. Tanaman adalah objek hidup, sensitif, dan punya keterikatan emosional kepada ruang. Mereka (tanaman) bisa saja buta, tuli, bodoh, dalam pandangan manusia, tetapi tidak ada keraguan dalam lagi dalam diri saya mereka adalah perangkat yang sangat sensitif untuk mengukur emosi manusia. Mereka memancarkan daya energi yang bermanfaat pada manusia.[555] Lebih lanjut dia mengatakan bahwa ”daya kehidupan” dan ”energi kosmis” yang menyelimuti semua benda hidup dapat dibagi (*sharing*) antara tanaman, binatang, dan manusia. Melalu *sharing* semacam ini, seseorang dan tanaman dapat menjadi satu. ”Kesatuan” inilah yang memungkinkan adanya ”sensitivitas mutual” sehingga manusia dan tanaman tidak hanya saling berkomunikasi, tetapi juga merekam komunikasi dalam diagram.[556] Temuan inilah yang kemudian mendasari sebuah konsep tentang relasi cinta semesta.[557]

Senada dengan Vogel, dalam konteks ini Byrne mengatakan bahwa pikiran bersifat magnetis dan memiliki frekuensi. Ketika seseorang berfikir, maka pikiran-pikiran itu dikirim ke semesta. Pikiran-pikiran itu menarik

[554] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 30 Agustus 2009.
[555] Peter Tompkinn & Christopher Bird, *Secret Life of the Plant* (Terj. Shohifullah), (Jogjakarta: Kutub, Cet. II, 2008), 32-38.
[556] Peter Tompkinn & Christopher Bird, *Secret*, 35.
[557] Peter Tompkinn & Christopher Bird, *Secret*, 43.

semua hal yang serupa yang berada pada frekuensi yang sama.[558] Teori ini Byrne selaras dengan teori resonansi[559] sebagaimana diusung Emoto dalam menyusun teori tentang *hado*.

Berdasarkan prinsip kesamaan gelombang tersebut, lahirlah konsep *homeopathy*, yaitu konsep penyembuhan yang didasarkan kepada hukum persamaan-persamaan alami,[560] atau istilah lain penyembuhan melalui teori *hado*. Intinya, membuat proses penstabilan gelombang. Untuk mencapai kondisi seimbang (stabil), perlu diberi resonansi yang sama dengan bentuk gelombang yang diterima, tetapi pada posisi kebalikannya. Prinsip penyetabilan melalui kebalikan energi ini sebagaimana temuan Yoshio Yamasaki tentang teknik menghilangkan suara dengan suara.

Temuan Vogel ini memperkuat keyakinan Boehme yang mengatakan bahwa ia dapat melihat pergerakan halus tanaman yang sedang tumbuh. Suatu saat ia pernah merasakan pengalaman spiritual bersatu dengan tanaman. Ia merasa kebahagiaannya, berbagai hasrat dengan tanaman.[561]

Berkaitan dengan hukum tarik menarik dan energi kosmis, mengilhami perjalanan *The Alchemist* karya Coelho. Menurutnya, di dalam alam semesta terdapat Jiwa Dunia (*nucleus*, ruh semesta) sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Hajar. Bagi Coelho, manusialah yang harus merawat

---

[558] Rhonda Byrne, *The Secret,* Terj. Susi Purwoko (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 2-20.

[559] Dalam teori resonansi dikatakan bahwa semua benda yang ada di muka bumi ini memiliki vibrasi gelombang. Benda yang satu dapat menerima gelombang energi dari benda lainnya, jika masing-masing dalam frekuensi yang sama. Sebagai ilustrasi dapat dilakukan uji coba pada 3 buah garpu tala, yang intinya bahwa garputala akan mengeluarkan bunyi (berupa resonansi atau gaung) jika mendapat resonansi gaung pada frekuensi yang sama. Lihat Masaru Emoto, *The True,* 62. Lihat juga Engkus Kuswarno, "Kumunikologi", (Diakses 30 Nopember 2009).

[560] Disebut juga *Homoeopathy* atau *Homœopathy*, yakni alternatif pengobatan yang dikenalkan oleh Samuel Hahnemann (1796) *that treats patients with heavily diluted preparations which are thought to cause effects similar to the symptoms presented.* Lihat http://en.wikipedia.org/ wiki/Homeopathy. Lihat juga http://www.lintasberita.com/ Lifestyle/Kesehatan/homeo pathy-trend-baru-pengobatan-alternatif- (Diakses, 30 Nopember 2009). Lihat juga Ernst E, "A Systematic Review of Systematic Reviews of Homeopathy", *Br J Clin Pharmacol* 54, (2002): 577–582. Lihat juga Altunç U, Pittler MH, Ernst E, "Homeopathy for childhood and adolescence ailments: systematic review of randomized clinical trials", *Mayo Clin Proc* 82 (2007): 69–75. Lihat juga http://www.mayo clinicproceedings.com/content/82/1/69.full.pdf+html (Diakses, 30 Nopember 2009)

Jiwa Dunia dan yang menentukan dunia sebagai tempat tinggal yang baik, atau sebaliknya.[562]

Teori ini mendasari pentingnya jamaah. Energi kosmis tercipta dari frekuensi antara kyai dan jamaahnya. "Frekuensi" jiwa kyai kemudian dipantulkan pada jamaah. Inilah pesan yang sebenarnya disampaikan oleh sebuah syair kuno tentang *tamba ati*,[563] yang salah satunya poin terapinya adalah *wong kang solih kumpulana* (Jawa: berkumpullah dengan orang-orang salih). Frekuensi jiwa orang shalih akan memancar pada siapa saja, terlebih mereka yang berada di zona terdekatnya.

Berkaitan dengan energi kosmik ini, ada sebuah referensi menarik yang patut diperhatikan. 'Abd Allāh ibn Humayd RA meriwayatkan sebuah hadis dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī* yang mengatakan bahwa, "Nabi saw bersandar pada sebatang pohon kurma ketika melakukan khutbah Jum'at, kaum Anṣār dengan hormat menawarkan kepada Nabi, kami dapat membuat sebuah mimbar untukmu jika engkau menyetujui". Nabi menyetujuinya dan sebuah mimbar yang terdiri dari tiga anak tangga dibuat. Ketika Nabi saw duduk di atas mimbar ini untuk berkhutbah, para shahabat mendengar batang pohon kurma itu menangis seperti anak kecil. Nabi kemudian memeluknya. Pohon ini lalu tenang setelah sebelumnya terisak-isak menagis. Pohon kurma tersebut menangis karena ia tidak digunakan lagi (pensiun) untuk mengingat Allah.[564]

---

[561] Peter Tompkinn & Christopher Bird, *Secret*, 36.

[562] Paulo Coelho, *The Alchemist* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet. III, 2006), 193.

[563] *Tamba ati iku lima ing wenane: 1) maca quran angen-angen sak maknane, 2) shalat wengi lakonana, 3) wong kang soleh kumpulana, 4) kudu weteng ingkang luwe, 5) dhikir wengi ingkang suwe,* (Jawa: obat hati ada lima macam, 1) membaca al-Quran dan maknanya, 2) shalat malam, 3) berkawan/dekat dengan orang shalih, 4) puasa, 5) dzikir malam yang lama.

[564] Al-Bukhārī meriwayatkan hadits ini dengan lafazh sebagai berikut:

- 3390حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى بن كثير أبو غسان حدثنا أبو حفص واسمه عمر بن العلاء أخو أبي عمرو بن العلاء قال سمعت نافعا عن ابن عمر رضي الله عنهما : كان النبي صلى الله عليه و سلم يخطب إلى جذع فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأتاه يمسح يده عليه

Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar* Juz 12 (Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1987), 330. sementara itu teks lain dari al-Buṣarī meriwayatkan sebagai berikut:

وعبد بن حميد ولفظه قال "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يخطب يوم الجمعة إلى جذع نخلة، فقال له الناس: يا رسول الله، قد كثر الناس- يعني: المسلمين- وإنهم ليحبون أن يروك، فلو اتخذت منبرًا تقوم عليه فيراك الناس؟ قال: نعم، من يجعل لنا هذا المنبر؟ فقام إليه رجل فقال: أنا. قال: تجعله؟ قال: نعم. ولم يقل إن شاء الله. قال: ما اسمك؟ قال: فلان. قال: اقعد. فقعد، ثم عاد فقال: من يجعل لنا هذا المنبر؟ فقام إليه رجل فقال: أنا. قال: تجعله؟ قال: نعم. ولم يقل إن شاء الله. قال: ما اسمك؟

Bagi al-Ghazālī (w.1111 M) perbuatan akan berdampak dan membuat "hubungan" dengan pelakunya sebagaimana dikatakan Vogel dengan istilah energi kosmis. Bagi al-Ghazālī merujuk dari pernyataan Ayyūb al-Syakhtiyānī mengatakan bahwa niat telah memiliki dampak kosmik yang luar biasa.[565]

Teori medan energi kosmis ala Vogel, hukum tarik menarik ala Byrne, Coelho, relasi niat dan energi yang dikonsepsikan al-Ghazālī (w.1111), dan teori tentang *hado* Emoto menyatu dalam realitas *eco-healing* yang dilakukan di Panggang.

2. *Mujāhadah bi al-Awrād* (Kerja Keras melalui Wirid)

Selain kegiatan yang bersifat komunal (jamaah), kegiatan *dzikr* (mengingat Tuhan) individu juga dilakukan pada Jamaah Aolia'. Materi *dzikr* untuk mengingat Allah antara satu jamaah dengan jamaah lain berbeda-beda, tergantung pemberian kyai. Bahkan ada beberapa pengembara spiritual yang secara intent menuntut ilmu dengan KH. Ibnu Hajar tetapi belum diberikan amalan apa-apa.[566]

قال: فلان. قال: اقعد. فقعد، ثم عاد فقال: من يجعل لنا هذا المنبر؟ فقام إليه رجل فقال: أنا. فقال: تجعله؟ قال: نعم إن شاء الله. قال: ما اسمك؟ قال: إبراهيم قال: اجعله. فلما كان يوم الجمعة اجتمع الناس للنبي - صلى الله عليه وسلم - في آخر المسجد، فلما صعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المنبر واستوى عليه استقبل القبلة حنت النخلة حتى أسمعتني وأنا في آخر المسجد. قال: فنزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المنبر فاعتنقها، فلم يزل حتى سكنت ثم عاد إلى المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن هذه النخلة إنما حنت شوقًا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما فارقها، فوالله لو لم أنزل إليها فأعتنقها لما سكنت إلى يوم القيامة."

Lihat Aḥmad ibn Abī Bakar ibn Isma'īl al-Bushayrī, "Itḥāf al-Khayrah al-Muhirrah bi Zawā'id al-Masānid al-'Ashrah" dalam *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). Bandingkan dengan redaksi yang dikemukakan oleh 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 1 (Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H), 40. Juga 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān Abū Muḥammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, Juz 4, 495. Lihat juga Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Awsāṭ* Juz 6 (al-Qāhirah: Dār al-Haramayn, 1415H), 109.

Lihat Imtiaz Ahmad, *Lesson for Every Sensible Person* (Madinah: al-Rasyeed Printers, 2008), 5-8.

[565] Al-Ghazālī, *Iḥyā'* Juz IV, 366. Dalam penjelasannya, al-Ghazālī memberikan dampak niat pada amal. Seekor kucing yang mati menjadi jalan kebaikan bagi seseorang karena niat baik, sebaliknya keledai dan peci sutera justru tidak terhitung sebagai amal kebaikan. Artinya, sekecil apapun pikiran baik akan menjadi "energi kosmis" dan berelasi antara yang dilakukan dengan pelakunya.

[566] Pada saat penelitian, peneliti mendapati sekitar 7 orang pengembara spiritual. Beberapa orang tidak pernah menyebut namanya. Di antara pengembara tersebut adalah bernama Slamet (57 tahun). Telah hampir enam bulan belum diberi *amalan* oleh Pak Kyai. Menurutnya, dia memang belum layak mendapat *amalan-amalan* karena menurut evaluasi dirinya, dia belum dapat *istiqāmah* menjalankan *amalan*. Wawancara dengan Slamet (pengembara spiritual), 25 Agustus

Sangat mudah dijumpai pada sore (setelah shalat Ashar) beberapa pemuda yang berumur berkisar 27 – 35 tahun duduk dengan *khusyū'* (tenang) sembari memutar *tasbīḥ* di tangannya. Mereka biasanya mengambil tempat di sekitar tiang utama masjid yang berjumlah empat buah. Selain sore hari, aktivitas mereka smudah dijumpai pada paruh kedua malam, tepatnya pada jam 03.00 pagi. Setelah shalat malam *tahajjut* mereka melafazhkan bacaan *wirid* pemberian kyai.

Di antara bacaan *wirid* yang diberikan kepada jamaah adalah *ḥizb*, *ṣalāwāt, dan al-asmā' al-Ḥusnā*. Menurut penuturan Muhafid dia mendapatkan *ijāzah* beberapa *ḥizb* di antaranya, *naṣar*, *baḥr*, dan *luṭfī*. *Wirid-wirid* ini dibaca harian sesuai dengan jumlah yang ditentukan kyai.

Ḥizb naṣar dibaca 316 kali untuk durasi waktu sehari semalam, demikian juga *baḥr* dan *luṭfī*. Ada jamaah yang hanya diberikan kebolehan (*ijāzah*) membaca 100 kali.[567] Dalam masalah pemberian *ijāzah* dari kyai, jamaah sangat pasrah. Artinya, jamaah meyakini jika sudah waktunya akan diberi sendiri oleh kyai tanpa meminta.[568]

Persoalan pemberian ijin ini pernah dijelaskan oleh kyai, bahwa *ijāzah* (pemberian ijin) berupa amalan-amalan *wirid* sebaiknya tidak diminta, tetapi diberikan sendiri oleh guru. KH. Ibnu Hajar mengibaratkan bahwa *ijāzah* dengan buah. Buah yang telah matang akan "jatuh sendiri" dari pohonnya tanpa harus diminta. Buah yang jatuh sendiri karena tua dan matang adalah buah yang kualitasnya baik. Berbeda dengan buah yang dipetik pada saat belum masanya. Buah tersebut akan "tidak sempurna" kualitasnya, bahkan seringkali tidak berguna (karena asam). Demikian juga buah yang dipetik secara paksa sebelum masanya, akan mengganggu metabolisme tumbuhan. Dalam konteks Eko-sufisme memetik paksa buah yang belum waktunya akan merugikan tumbuhan dan pemakannya. Tumbuhan terugikan karena

---

2009. Tetapi ada orang baru (beberapa hari datang) terus kemudian diberikan amalan dan disuruh Pak Kyai untuk ber*khalwah* di dalam *pengimaman*. Wawancara dengan Purwanto, 26 Agustus 2009. Abdul Hamid mendapatkan amalan *ḥizb al-baḥr* yang diperoleh pada bulan *al-Shūrā* beberapa saat yang lalu. Wawancara dengan Abdul Hamid, 28 Agustus 2009.

[567] Wawancara dengan Hafidz, 27 Agustus 2009.

terganggu metabolismenya. Metabolisme ini ibarat ibu yang masih menyusui balitanya kemudian diputus secara spontan di tengah jalan (karena perceraian atau kematian anaknya). Karena spontan dan mendadak, maka secara biologis dan metabolisme akan mengganggu sang ibu. Produksi air susu masih terus sementara telah tidak ada yang memanfaatkan air susu itu. Dalam konteks ini banyak ibu yang demam karena kelebihan air susu yang tidak termanfaatkan. Demikian juga tanaman yang secara tiba-tiba diputus dengan "buahnya".[569]

Dalam konteks Eko-sufisme, menurut Ibnu Hajar ada dua kategori "buah", yakni, 1) matang, 2) mentah. Biasanya, buah yang belum matang (mentah) dipetik karena 1) ketidaksabaran, dan 2) keserakahan. Ketidaksabaran dan keserakahan ini kemudian melahirkan keputusan memanen secara paksa buah dari induknya. Bagi KH. Ibnu Hajar, akibat yang ditimbulkan adalah keburukan, baik dari sisi pemetik maupun buah yang dipetik.

Buah yang dipetik belum memberikan kebaikan secara maksimal, 1) citra rasa (kualitas), 2) gangguan metabolisme, 3) reproduksi generasi yang berujung pada kepunahan. Sementara bagi pemetik adalah, 1) degradasi etika (moralitas) yang berujung pada murka Tuhan, 2) gangguan metabolisme pada induk "buah" akan mengganggu harmoni pada manusia.[570] Demikianlah Nabi mengatur etika berlingkungan ini dengan mengharamkan perdagangan *ijon* (*bay' al-tsimār qabla buduwwi ṣalāḥihā*). Ada beberapa unsur negatif pola perdagangan ini. Secara fiqh, terdapat unsur ketidakadilan karena kemungkinan melesetnya estimasi saat masih *ijon* (buah masih muda) dengan saat panen. Tetapi secara spiritual, perdagangan ini selain ada unsur ketidakadilan[571] juga mencerminkan ketidaksabaran dan kerakusan. Sifat

---

[568] Wawancara dengan Sabar, 27 Agustus 2009.

[569] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

[570] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009.

[571] حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن بيع الثمار حتى تزهي . فقيل له وما تزهي ؟ . قال حتى تحمر . فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه)

Lihat Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmi'*, Juz 2, 766. Lihat juga Muslim bin al-Ḥajjāj Abū Ḥusayn al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz 3 (Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-

inilah yang mengantarkan pelakunya secara spiritual menjadi mundur atau *melorot*.

Panen sebelum patut (*tsimar qabla buduwwi syalāḥihā*) yang disebut dalam hadis adalah berkaitan dengan panen tanaman. Secara etika, hadis ini kemudian dapat dipahami secara lebih luas, terhadap berbagai kegiatan yang secara etika dan estetika religius mendatangkan keburukan. Menurut Ibnu Hajar, fenomena penyembelihan *Kalibul* (Kambing Lima Bulan) dalam perdagangan sate adalah masuk kategori panen sebelum patut.

Bagi Ibnu Hajar, hewan yang masih kecil, tumbuhan yang masih muda, buah yang masih *pentil* (buah masih muda) secara alamiah belum dapat berperan memberikan keturunan (kegiatan reproduksi) sehingga pemanfaatan mereka sebelum masa yang tepat dalam perspektif Eko-sufisme adalah kurang etis.[572]

Kembali lagi berkaitan dengan pemberian *ijāzah wirid* individual, para jamaah diajak oleh kyai secara tidak langsung untuk meniti jalan kesabaran. Artinya, *jatah wirid* yang diberikan kyai kepada mereka itu laksana buah yang telah matang. Sebaliknya, jamaah diminta tidak memetik paksa buah yang belum matang. Dalam konteks Eko-sufisme, KH. Ibnu Hajar mengajak dan mempraktikkan secara langsung meniti jalan kesabaran. Jalan ini kemudian diharapkan terimplentasi dalam pemanfaatan alam di sekitar mereka.

Membaca dzikir adalah proses pembersihan diri atau proses menguras kotoran yang melekat pada diri Jamaah. Mereka harus konsisten dalam melakukan dzikir sebagaimana diberikan kyai. Dalam konteks ini, ketekukan, ketelatenan, dan kesungguhan untuk selalu berada pada jalur Tuhan. Karena inti dzikir adalah mengingat Tuhan. Mengingat perintah-perintahnya agar dilakukan dengan segera dan mengingat larangan-larangan agar dapat

---

Turāth al-'Arabī, TT), 1165. Lihat juga Sulaiman ibn al-Ash'ath Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd,* Juz 2 (TTP: Dār al-Fikr, TT), 272.

[572] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009. Observasi Partisipan dalam pengajian di Tepus, Gunung Kidul 25 Agustus 2009. Wawancara dengan Sabar (Jamaah), 24 Agustus 2009. Wawancara dengan Slamet (Jamaah), 24 Agustus 2009.

menghindari sejauh-jauhnya. Proses transformasi sosial melalui pendekatan Sufisme ini dapat dibilang berjalan efektif pada Jamaah Aolia' yang berpusat di Panggang. Secara spesifik, perubahan pola pikir Jamaah terkait dengan etika lingkungan mendapatkan apresiasi dan selalu menjadi juara tingkat nasional terkait dengan pengelolaan lingkungan hidup.

Dzikir adalah pembuka pintu kesadaran (hidayah). Meminjam istilah Deleuze dan Guattari, bahwa hidayah adalah bahan bakar pada mesin perubahan sosial. Sufisme sebagaimana kasus pada Jamaah Aolia' memberikan langkah yang konkrit dalam proses perubahan sosial. Di samping itu, terdapat fenomena yang sama yang telah disebut sebelumnya. Terdapat *meta-rhizome* yang menjadi faktor percepatan terbukanya pencerahan/hidayah.

3. Simbol-simbol Eko-sufisme

Di saat melintas pegunungan kapur Panggang menuju Parangtritis, kepada pengguna jalan yang cermat akan disuguhkan pemandangan masjid yang dengan nuansa bangunan kuno. Masjid dengan ornamen bunga melati berdiri di sisi pojok pertigaan Giriharjo.[573] Bangunan masjid yang sepintas berusia ratusan tahun silam berdiri di ujung perkampungan Giriharjo, Panggang.[574]

Ada beberapa hal unik berkaitan dengan Eko-sufisme di masjid dan di sekitar masjid. Pada sub bab ini akan dibahas beberapa berkaitan dengan simbol-simbol Eko-sufisme. Dalam konteks ini, beberapa simbol digunakan oleh kyai dalam proses KIM (Kuras, Isi dan Mancu/ar).

Bagi Ibnu Hajar, proses perjalanan Eko-sufisme berangkat dari masjid. Masjid adalah pusat aktivitas jamaah, terutama untuk memulai aktivitas *kuras* (*takhallī*). Bagi masjid adalah sarana pembentukan pribadi bersih dan

[573] Observasi Partisipan, 20 Agustus 2009 – 2 September 2009.

[574] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar berkaitan dengan usia masjid pernah diperdebatkan antara pendirinya dengan ahli arkeologi dari Amerika yang merupakan partisipan *Run Borobudur* 1990. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009. Wawancara dengan Muhafid, 23 Januari 2009.

jiwa yang telah terkuras (*takhallī*) berbagai penyakit, terutama penyakit hati. Oleh karena itu, dibangunlah sebuah masjid Aolia' pada 14 Dhulqa'dah 1404 H bertepatan pada 12 Agustus 1984.[575]

Ada beberapa keunikan masjid ini dengan masjid-masjid lainnya, yakni 1) tersedianya ruang khusus untuk *khalwat* (menyendiri) bagi kyai atau jamaah. Ruangan yang selalu tertutup ini terletak di sebelah kiri pengimaman. Di dalam ruangan yang hanya berukuran 1 m x 1,5 m terdapat panggung kecil untuk duduk sang pelaku spiritual dalam aktivitas *mujāhadah*nya. Tempat ini sering digunakan oleh kyai dan beberapa jamaah yang telah diberikan ijin. 2) pintu untuk pengimaman yang juga didapati di masjid-masjid lain. Fungsi pintu ini adalah untuk menutup pengimaman (tempat shalat imam) saat tidak digunakan. Menurut penuturan KH. Ibnu Hajar bahwa pengimaman memang selalu ditutup jika shalat usai. Ada beberapa alasan penutupan pengimaman, (a) untuk menghindari anak-anak kecil yang suka bermain di pengimanan, (b) untuk meminimalisir *riyā'* di saat terdapat jamaah yang menyendiri di pengimaman.[576] 3) keberadaan 5 buah cermin *keputren* (tempat shalat perempuan). Bagi Ibnu Hajar, cermin adalah simbol untuk *muḥāsabah* (penelitian terhadap diri) sebelum munajat kepada Allah. Keberadaan kaca cermin di masjid secara fisik dapat digunakan untuk mengaca dan melihat diri sendiri, yakni *mbeneri awak* (memperbaiki diri). Dengan cermin seseorang dapat mengetahui kondisi dirinya seperti *klambi bledeh* (baju belum terkancing), rambut acak-acakan, dan peci yang miring. Secara spiritual, cermin adalah alat untuk introspeksi diri, yakni memperbaiki

[575] Dokumentasi Jamaah Aolia, dikutip 28 Agustus 2009. Lihat juga prasasti Masjid Aolia, dikutip 28 Agustus 2009.

[576] Selepas tengah malam, *pengimaman* sering digunakan oleh jamaah untuk bermunajat dan ber*khalwah*. Menurut pengamatan peneliti, *pengimanan* lebih sering digunakan oleh orang-orang asing (non jamaah), dibanding ruang *khalwah* yang secara spesifik digunakan oleh Kyai dan jamaah senior. Jamaah yang bermunajat di *pengimaman* sebelumnya diberikan amalan *wirid* oleh kyai, dan pelaksanaan *wirid* serta perkembangan spiritual *sālik* dalam pengimaman dipantai kyai dari tempat kediamannya sekitar 50 meter di sebelah utara masjid. Paginya, beberapa *sālik* dikonfirmasi tentang keadaan jiwanya. Sebagian besar *sālik* mengaku dan mengiyakan sebagaimana pengetahuan kyai. Observasi partisipan, 30 Agustus 2009.

niat dan dan realisasinya dalam bentuk perbuatan (*amāl*) dari cermin hati nurani (*baṣīrah*).

Adapun keunikan ke 4) *tandon banyu* (tempat penyimpanan air). *Tandon* air berukuran dibuat dengan bahan beton 7x9 meter dengan kedalaman 2 meter setara dengan kapasitas 126 m^3 atau setara dengan 12.000 liter air ini dibuat di bawah masjid, terutama pada bagian selatan dan barat masjid. *Tandon* (tempat penyimpanan) ini untuk mengantisipasi paceklik air pada musim kemarau. Pada saat paceklik air, bak air dapat digunakan jamaah untuk aktivitas ibadah. Karena ibadah (terutama shalat) sangat memerlukan air untuk bersuci. Karena keberadaan sumber air dan suplai air PDAM terbatas pada musim kemarau, maka ide *tandon* air ini dibuat oleh KH. Ibnu Hajar dengan cara mengalirkan air hujan yang berasal dari talang dan genting masjid. Selama masih ada air sumber (*belik*, sumur, dan air suplai PDAM) jamaah menggunakan air yang ada ini. Sementara *air tandon* ini dapat digunakan jika air sumber dari yang lain sudah habis atau kering. Ide ini ternyata cukup ampuh untuk mengatasi kekurangan air di masjid sebagai sarana umum. Berangsur-angsur ide ini kemudian ditiru (direplikasi) oleh masyarakat sekitar sebagai *tandon* air pribadi di rumah mereka masing-masing sebagai pertahanan terakhir jika terjadi paceklik air.[577]

Manajemen air di masjid untuk keperluan ibadah ini bagi KH. Ibnu Hajar adalah sesuatu yang sangat vital. Baginya, aktivitas di masjid tidak akan berjalan dengan lancar jika prasana utama tidak ada. Oleh karena itu, masalah air adalah masalah masjid. Artinya, penyelesaian masalah air seiring bahkan berbarengan dengan masalah ibadah. Dalam konteks Eko-sufisme, menurut Ibnu Hajar, air memiliki sifat dan karakteristik yang *ajeg*. *Keajegan* sifat inilah yang perlu dipahami sehingga air yang memiliki sifat dan karakter yang *ajeg* ini dapat disinergikan dengan kebutuhan manusia. Pembacaan

[577] *Tandon* milik masyarakat dibuat dengan bahan beton sesuai dengan ukuran lahan atau rumah masing-masing penduduk. Air ini biasanya digunakan sebagai mandi, cuci, kakus. Sedangkan pada saat pacelik air, untuk keperluan minum masyarakat lebih memilih membeli air galon, kemasan, atau menunggu suplai PDAM yang diangkut dengan truck tangki. Biaya untuk

terhadap karakteristik air ini melahirkan manajemen *tandon*.[578] Dengan *tandon* air ini, ribuan jamaah saat *sewelasan* menjadi mudah dalam melakukan bersuci atau aktivitas lain yang membutuhkan air.

Bagi Ibnu Hajar, masjid dan *tandon* air adalah fase awal dari kegiatan spiritual yang dia kembangkan. Baginya masjid adalah sarana dasar ber*'ubūdiyah* dan ber*mu'āmalah*. Artinya, masjid adalah tempat transformasi kesadaran makhluk yang bernama manusia. Transformasi yang dimaksud adalah perubahan kesadaran dan validitas (ke*saḥiḥ*an) beribadah kepada Allah. Transformasi kesadaran jenis ini (spiritual) yang kemudian melahirkan keshahihan *'ubūdiyyah* dipantik melalui institusi masjid. Oleh karena berperan sebagai *base camp* transformasi spiritual dan sosial, di belakang tempat khutbah masjid terdapat simbol unik yang tidak ada di masjid-masjid lain, yakni simbol nisan. Nisan simbolik ini dibuat dengan ukuran persis sebagaimana nisan di pekuburan. Di dekat nisan tertulis teks arab yang berbunyi "*dzikr al-mawt*" dan teks Inggrisnya, *the memory of death* (ingat mati). Nisan simbolik ini juga ada di depan rumah kyai dengan teks yang berbeda, yakni"*al-mawt āyāt min ḥubb al-ṣidq*" dan teks Inggris "*The death is sign love true*" (kematian adalah tanda dari cinta kebenaran).[579]

Dari masjid ini, kyai mengajak jamaah untuk memahami makna kehidupan baik di dunia maupun di akhirat. Hidup di dunia sangatlah pendek dan sementara. Sementara di akhirat adalah kehidupan yang sebenarnya.[580] Dalam beberapa pengajian, kyai menunjukkan hitungan perbandingan hidup

---

membeli satu truck tangki yang berisi 1.000 liter adalah Rp. 350.000 – Rp. 400.000,- untuk keperluan 1 hingga 1,5 bulan.

[578] *Tandon* air terbaru dibuat di puncak gunung di kawasan calon tempat pemakaman kyai. Teras pekuburan ini dibuat *tandon* air dengan cara mengeruk sedalam 1,5 – 2 meter dengan panjang 7 x 7 meter. Dibeton di setiap sisinya dan kemudian di atasnya dibuat bangunan. Air yang tajuh ke genting dialirkan ke talang yang bermuara ke tandon-tandon tersebut. Air tandon difungsikan sebagai sumur. Air ini kemudian dapat disalurkan dengan pompa atau tanpa pompa ke kamar mandi, tempat cuci, tempat wudhu, dan seterusnya. Limbah air ditampung untuk menyiram tanaman. Observasi Lapangan, 23 Agustus 2009 – 2 September 2009.

[579] Observasi Partisipan, 23 Agustus – 2 September 2009.

[580] QS. 93: 4.

di dunia yang hanya sekitar 2 jam 24 menit jika disandingkan dengan dengan ”abadi”nya akhirat.[581]

Nisan adalah simbol hidup yang sebenarnya. Dengan selalu mengingat mati (*dzikr al-mawt*) memantik perbuatan yang setitik di dunia ini menjadi lebih bermakna, benar, dan bermanfaat. Bagi Ibnu Hajar, pondasi kehidupan yang berorientasi pada Tuhan dan kematian ini dibangun di masjid sebagai *base camp*. Masjid dalam pandangan Ibnu Hajar juga berperan sebagai pembentukan dasar-dasar agama bagi *‘ābid* untuk menjadi *‘Abd Allāh*.

Fase ini (masjid) dalam struktur KH. Ibnu Hajar jika dihubungkan dengan konsepsi Nasr (1978, 1981, 1994) tentang *Islām* masih berada pada level dua dari tiga level tertinggi. Menurutnya, secara universal ada tiga level makna *islām*, yaitu 1) semua makhluk berada (*being*) dengan kepatuhan (*muslim*) "berserah kepada Tuhan", 2) semua manusia yang menerima kehendak hukum suci Tuhan sesuai fitrah adalah *muslim* (taat), 3) *gnostic* (kearifan) adalah sifat *muslim* yang tertinggi. Seluruh isi alam dihubungkan dengan keberadaan Tuhan.[582] Karena level masjid masih terfokus pada *‘ubūdiyyah* vertikal pada Tuhan belum *verti-horisontal*. Dalam konteks KIM, masjid adalah *center of purgativation and contemplation* atau pusat melakukan proses *takhallī* (pengosongan jiwa), dan *taḥallī* (pengisian).

Setelah fase masjid, KH. Ibnu Hajar mengajak para jamaah untuk melakukan aktivitas *mu’āmalah* (sosial, ekonomi, dan lain-lain) dengan tidak melupakan spirit ”masjid”. Aktivitas yang lahir dari semangat masjid adalah

[581] Hitungan itu jika diperbandingkan dengan sehari di akhirat sama dengan 1.000 tahun di dunia. Keterangan Ibn Hajar tersebut didasarkan pada QS. 22: 47; QS. 32: 5; QS. 70: 4 dan lihat KH. Ibnu Hajar, *Bustān al-‘Āsyiqīn* (Manuskrip), hal. 15-16. Observasi Partisipan dalam kegiatan tadarrus dan penjelasan tentang ayat di atas, 28 Agustus 2009. Perhitungan itu jika diandaikan umur manusia adalah 100 tahun di dunia. Sementara 1 hari di akhirat sama dengan 1.000 tahun di dunia. Satu hari di dunia sama dengan 24 jam. Dengan demikian 100 tahun di dunia sama ddnegan 2 jam lebih 24 menit jika di akhirat hanya ada satu hari. Padahal di akhirat bisa berhari-hari, bahkan bertahun-tahun. Dengan demikian, hidup manusia adalah ibarat setitik tinta hitam kecil dalam perjalanan jauh manusia.

[582] Nasr, “Science”, dalam http://www.fordham.edu/halsall/med/ nasr.html (Diakses pada 30 April 2009).

menanam. Baginya menanam adalah *ṣadaqah* (infaq) yang bernilai ibadah.[583] Dalam al-Quran Allah mengilustrasikan kegiatan *infāq* dengan kegiatan menanam. Sementara itu, menurut Ibn Hajar dengan merujuk hadits bahwa hanya ada tiga amal yang pahala kebaikannya akan terus mengalir sekalipun pelakunya telah meninggal dunia, yakni 1) *ṣadāqah*, 2) ilmu yang manfaat (diaplikasikan dan disebarkan), 3) generasi (anak/cucu) yang *ṣālih* yang mendoakan orang tuanya.

Bustān adalah fase kedua dari perjalanan Eko-sufisme Jamaah Aolia'. Dimotori oleh kyai, jamaah melakukan kegiatan konservasi lahan yang sangat kritis di daerah Panggang. Lahan pegunungan berbatu cadas runcing sekitar 7 ha menjadi lahan garapan awal komunitas ini. Tidak kurang dari 50 orang jamaah setiap hari secara bergantian melakukan konservasi alam dengan kyai. Batu gunung kapur hitam yang runcing mereka gempur dengan *bethel*, *linggis*, dan alat tradisional seadanya. Bebatuan yang telah pecah kemudian ditata dibuat semacam tanggul dengan pola terasering. Pemecahan, pemindahan, dan penataan batu mereka lakukan dengan kegiatan *dzikr* sesuai dengan *wirid* mereka. Ada yang sembari menata batu dengan membaca *ḥizb al-nasr* atau *wirid al-asmā' al-ḥusnā*.

Dengan demikian *bustān* (kebun, hutan) dalam frame KIM adalah proses *tajallī*, karena di dalamnya seorang *'ābid* (*'Abd Allāh*) mencoba melakukan proses "pemancaran" diri dalam bentuk kegiatan yang secara individual dan sosial bernilai *maslaḥat* (kontribusi baik). Lahan kritis yang gundul, gersang, berbatu cadas runcing hitam, sekarang telah menjadi hutan yang hijau, lebat, dan sejuk.

Ada dua sub fase dalam *bustān* (kebun), yakni 1) *bustān* hutan, 2) *bustān al-'āsyiqīn*. *Bustān* pertama adalah hutan yang luas. Selain di sekitar masjid, model *bustân* hutan ini kemudian direplikasi oleh jamaah secara individual. Jamaah yang memiliki lahan yang semula tidak tergarap karena gersang dan berbatu cadas runcing secara bertahap mengikuti pola konservasi

[583] Kegiatan infaq diilustrasikan oleh Allah sebagai kegiatan menanam. Satu bibit (biji)

sebagaimana dicontohkan oleh kyai. Lahan-lahan yang semula kritis di sepanjang jalan Panggang – Wonosari, Panggang – Imogiri telah hijau dan sejuk. Lahan-lahan itu didominasi oleh pohon jati yang memiliki diameter antara 15 cm – 60 cm. Sebagian masih tampak terdapat proses pembuatan terasering di berbagai lahan masih gersang.

Dalam pembuatan terasering, penanaman pohon, dan proses konservasi Ibnu Hajar seringkali memberikan pemahaman pada jamaahnya berkaitan antara *kekhalifahan* dengan amanat yang diberikan Tuhan. Bumi yang ditempati manusia harus diselamatkan dari kerusakan dengan cara menanam dan melestarikan tanaman yang telah ada. Dalam beberapa kesempatan dalam bekerja Ibnu Hajar memberikan visi spiritualnya dengan mengatakan *jatah* (bagian) masing-masing manusia telah ada takarannya. Sifat serakah, *ṭama'*, dan egois akan mempercepat kerusakan alam. Kerusakan alam sama dengan kerusakan diri sendiri (manusia). Dengan cara kerja keras inilah cara Nabi berbuat. "Pegawai/pekerja" yang baik (*ṣaliḥ*) adalah mereka yang melaksanan pekerjaan dengan sebaik-baiknya. Pekerja yang baik (*ṣaliḥ*) tidak pernah memikirkan kecuali apa yang harus dia pikir dan dia laksanakan. Artinya, pekerja yang baik tidak perlu memikirkan upah yang akan dia terima. Karena persoalan upah adalah bukan tugas dan wewenangnya. Demikian juga *ābīd* atau makhluk sebaiknya hanya berbuat sebagaimana kewajibannya. Persoalan upah (rezki, pahala, surga) jangan justru menjadi sandungan kebaikan dalam menunaikan kewajiban (tugas). Ini senada dengan Ibn 'Athā' Allāh (w. 709 H), yang mengatakan keteledoran dalam melaksanakan tugas karena turut berfikir tentang urusan lain (bukan tugasnya, upah) menunjukkan tertutupnya mata hati.[584]

---

yang ditanam akan tumbuh

[584] Ibn 'Athā' Allāh al-Sakandarī dalam *Syarḥ Ḥikam* mengatakan visi spiritualnya sebagai berikut:

اجتهادك فيما ضُمن لك وتقصيرك فيما طلب منك دليل على اِنطِماس البصيرة منك

Ibn 'Atha' Allāh al-Sakandarī, *Mutu Manikam dari Kitab Hikam* (Surabaya: Mutiara Ilmu, 1995), 21-22. Lihat juga Muhammad Luthfi Ghazali, *Percikan Samudera Hikam: Menggapai Cinta Ilahi Syarh Hikam* Jilid 1 (Semarang: Penerbit Abshor, 2006), 30-31.

Bustān hutan adalah wujud dari implementasi dari spirit masjid yang mengharuskan manusia untuk bekerja keras. Etos kerja dalam konteks *bustān* hutan ini menjadi etika sufi di Panggang. Bagi Ibnu Hajar senada dengan Nasruddin Ansoriey mengatakan bahwa tangan kasar seorang hamba karena bekerja adalah lebih mulia dibanding tangan halus penganggur. Orientasi kerja adalah *lillāh* dan *billāh*.[585] Di samping itu, dalam proses pembentukan *bustân* hutan harus dilakukan dengan cara gotong royong (*ta'āwun*). Artinya, etos kerja yang tinggi akan maksimal jika ada kebersamaan dan solidaritas.

Selain *bustān* hutan, dalam proses tahap perjalanan *eco-sufism* KH Ibnu Hajar terdapat simbol *bustān al-'āsyiqīn* (kebun para perindu). *Bustān* ini berukuran 10 meter x 11 meter di samping utara rumah kyai. Di dalam *bustān* ini terdapat kolam air berbentuk lingkaran dengan diameter 6 meter. Tepat di tengah kolam air terdapat pancuran air yang selalu mengalir ke kolam. Di pinggir kolam ditanamani tanaman bunga dan berbagai jenis tanaman yang tersusun mulai dari jenis yang kecil sampai bunga dengan pohon yang besar. Selain berbagai jenis bunga, di bustān para perindu ini terdapat dua patung naga besar dengan posisi berdiri dengan mulut terbuka. Ada dua pintu masuk *bustān* ini. *Pertama* seseorang dapat masuk melalui jalan samping sebelah selatan yang bersebelahan dengan rumah kyai, dan *kedua* seseorang dapat masuk melalui pintu utama. Pintu utama berbentuk gapura setinggi 2 meter. Di samping kanan dan kiri gapura terdapat patung gupala lengkap dengan alat pukul (*gada*) nya.

Dalam konteks Eko-sufisme, *bustān al-'āsyiqīn* bagi Ibnu Hajar memiliki makna simbolis dan *archetype* kehidupan. Baginya, pusat lingkaran kolam yang padanya terdapat pancuran air adalah titik segala *mawjūd* (segala yang ada). Titik segala *mawjūd* yang berbentuk makro kosmos maupun mikro kosmos baik yang tampak maupun yang tidak (*ghayb*) adalah Tuhan. Pancuan air yang selalu mengalir adalah simbolis sifat kasih sayang (*raḥmān-raḥīm*) Tuhan, yang selalu tercurah dan pada alam semesta.

[585] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 4 Januari 2009, 6 Pebruari 2009, 28 Agustus 2009.

Aliran air dari titik pusat tertampung dalam kolam memberi makna bahwa cinta Tuhan disimbolikasikan mewujud seperti kumpulan air dalam yang bermakna,1) asal muasal kehidupan, 2) sumber kehidupan, pengetahuan, dan harmoni. Simbolisme *bustān al-'āsyiqīn* KH. Ibnu Hajar ini menegaskan konsep *eco-sufism* sebagaimana yang dibahas pada bab terdahulu, yang mengatakan bahwa segala yang ada (*mawjūd*) berawal dari cinta. Mengacu pada dua fakta ini, bahwa cinta Tuhan disimbolisasikan dengan "air" kehidupan, yang berarti juga Tuhan.

KH. Ibnu Hajar menegaskan bahwa realitas "Pusat" adalah realitas zona yang harus diraih seorang *sālik*. Karena baginya, proses perjalanan manusia adalah proses kembali kepada pusat (*wa ilayhi rāji'ūn*) atau yang disebut di depan dengan proses *ascendent way*.[586] Tanaman, genangan air, naga, dan patung Gupala, pintu masuk dan gapura adalah simbol media untuk mencapai titik pusat. Perosalan tananam dan air telah dibahas pada bab terdahulu, sementara naga dan patung Gupala adalah lambang sifat buruk yang menjadi *opposites* dan pengganggu *sālik* yang merindukan titik pusat.

Di kalangan akademis, diskursus *archetype* dan simbolisme pusat telah menjadi bahan kajian menarik oleh banyak pakar. Elaide mengkaji arketipe yang dihubungkan dengan prestise (keistimewaan) titik pusat. Menurut catatan Eliade bahwa Gunung Meru dipercayai sebagai "pusat" oleh orang India. Sementara orang Iran percaya bahwa Haraberezaiti (Elbruz) adalah "pusat" mereka.[587] Orang Budha di Laos meyakini Gunung Zinnalo sebagai "pusat" kosmos. Demikian Tabor di Palestina sebagai *tabbor* atau *ompholos,* atau pusat bagi penduduk setempat. Golgotha adalah titik pusat bagi orang Kristen, Gnomon bagi kerajaan Cina kuno, Borobudur bagi Budha

---

Wawancara dengan Hafidz, Jarwo, Kisnan, 30 Agustus 2009.

[586] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009

[587] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* (New York: Princeton University Press, 1954), 6-15. Lihat juga Mircea Eliade *Mitos Gerak Kembali yang Abadi: Kosmos dan Sejarah* (Jogjakarta: Ikon Teralitera, 2002), 12-13.

Jawa, dan *Bait Allāh* di Jabal Ka'bah (Mekah) adalah pusat (*qiblat*) bagi Muslim.[588]

Puncak gunung kosmik di atas, bagi Eliade bukan hanya titik tertinggi bumi, tetapi titik dimulainya penciptaan. Yang Maha Suci menciptakan kosmos seperti embrio, di mana keberadaannya dimulai dari pusat kemudian menyebar ke depan, belakang, dan samping. "Titik Pusat" adalah zona suci, zona realitas mutlak. Demikan juga simbol yang lain tentang realitas mutlak diposisikan sebagai titik pusat. Jalan menuju ke pusat adalah jalan terjal yang sulit (*durohana, taraqqī, ascendent way*) dan hal ini ditunjukkan pada tngkatan realitas seperti lilitan dan altar candi (lihat Borobudur). Ziarah ke tempat suci (Mekah, Hardwar, Jerussalem) adalah perjuangan heroik lahir batin dan petualangan penuh tantangan untuk mencapai yang kondisi sakral dari yang profan. Dengan demikian, Eliade menegaskan bahwa perjalanan menuju titik pusat ekuivalen dengan pentahbisan dan inisiasi dari keadaan yang profan ke situasi yang baru yakni kehidupan yang sejati dan abadi.

Dalam konsteks pemikiran profan-sakral atau periferi-pusat, KH. Ibnu Hajar mengatakan bahwa di balik dunia yang profan ini ada nilai yang sakral. Baginya, dunia yang tampak ini adalah profan, tetapi di dalam dunia yang profan itu terdapat sakralitas. Walau secara konsepsial ada kesamaan sebagaimana temuan Eliade, namun terdapat titik tekan yang berbeda dari Ibnu Hajar adalah simbolisme buatan/ciptaan sebagai media pengingat (*dzikr*). Dunia profan sebagaimana yang dikatakan sebelumnya dapat menginspirasi, memandu, bahkan menyadarkan akan realitas Mutlak yang sakral. Fase *bustān al-'āsyiqīn* bagi KH. Ibnu Hajar adalah fase *tajribah al-ṣūfīyyah* tahap kedua yang intinya adalah upaya mempertajam *tajribah* sebelumnya (fase masjid dan *bustān* hutan). Dalam *tajribah al-ṣūfīyyah* ini *sālik* mengonsentrasikan untuk *maḥabbah ilā Allāh* melalui media *bustān*.

Perlajanan Eko-sufisme dalam simbol belum selesai. Masih terdapat satu simbol alam sebagai kelanjutan dari *bustān*, yakni *tlaga pengilon* (danau

[588] Mircea Eliade, *Mitos*, 16.

untuk bercermin). Secara fisik, danau ini terletak di dataran rendah desa ini, sekitar 750 meter sebelah timur Masjid Aolia'. Danau berukuran panjang 30 meter x 20 meter dengan kedalaman 2 meter dibuat oleh kyai bersama jamaah. Secara fisik, *tlaga* ini digunakan untuk menampung persedian sumber air dan penampungan air hujan. Dari *tlaga* ini terdapat sebuah sumur dan *belik* (mata air) dari akar pohon beringin yang jarang kering dan pada musim kemarau. Dengan *tlaga* ini masyarakat dapat melihat cadangan air yang berasal dari mata air tersebut.

Bagi Ibnu Hajar, *tlaga* ini berfungsi sebagai cermin (*pengilon*). Artinya, seseorang dapat mengetahui kualitas kehidupan diri mereka dari sebuah cermin (pantulan air *tlaga*).[589] Dalam konteks ini, kualitas air sumur, dan *tlaga* adalah cermin kehidupan berlingkungan masyarakat di daerah ini. Matinya air sumur dan *belik* menunjukkan kerusakan lingkungan dan ekosistem di sekitar mereka. Demikian juga sebaliknya, meluapnya air di *tlaga* ini menunjukkan kerusakan sistem saluran pembuangan air. Demikian juga secara spiritual, *tlaga* ini adalah tahap simbol perjalanan seorang hamba yang telah pada level *ma'rifat Allah*. Artinya, seorang menjadi lebih sensitif dan peka secara spiritual terhadap tanda-tanda (*signal*) yang diberikan Tuhan melalui alam. Melalui getaran alam semesta yang tersimbolisasikan dengan *tlaga pengilon* ini *sālik* menjadi lebih peka hati dan pikiran (*ma'rifat*) pada pencipta alam semesta.

Dari uraian tentang simbol Eko-Sufisme Ibnu Hajar di atas dapat diskemakan sebagai berikut:

[589] Wawancara dengan KH. Ibn Hajar 27 Agustus 2009, 18 Desember 2009. Observasi lapangan, 25 Agustus 2009.

NO	SIMBOL DALAM *ECO-SUFISM*		MAKNA
1.	Masjid dan *Tandon Banyu*		• Penguatan dasar-dasar agama, terutama aspek *'ubūdiyah* (*ḥabl min Allāh*), dan teoritik *mu'amalah* (*ḥabl min al-nās*, dan *ḥabl min 'aḻ-ālamīn*). • Aspek formal *fiqhī* • Pembentukan moral *'ābid* (*'abd Allāh*) yang taat hukum (formal) • Proses Kuras (*takhallī*) dan Isi (*taḥallī*) melalui kegiatan pengajian, *dhikr* dan *mujâhadah* (*sewelasan*).
2.	*Bustān* (Kebun)	Hutan	• Proses (*tajallī*), Manca/ur (terpimpin, kolektif) • Praktik *mu'āmalah* berdasar pada masjid (*fiqh* yang benar) • Sosial-formal • Kemanfaatan sosial (*khalīfah Allāh*) • Pembanguan etos kerja • Kesejahteraan dunia berdasarkan "masjid"
	Bustān (Kebun)	*al-'Āsyiqîn* (Para perindu)	• *Tajribah ṣūfiyyah* (lanjutan) • Kontemplasi • Pemahaman di balik realitas profan • Personal spiritual • Susbtansial • *Maḥabbah ilā Allāh* • Proses *li Allāh* dan *bi Allāh*
3.	*Tlaga Pengilon* (*Mirror lake*)		• *Ma'rifah al-'ālam* • *Ma'rifah Allāh* • Kontinyuitas *muḥāsabah li Allāh bi Allāh* • Penyatuan aspek formal dan substansial • Penyatuan aspek personal dan sosial • *Spiritual vision*

Transformasi spiritual Jamaah Aolia' dimulai dari proses kepatuhan dalam menjalankan aturan hukum formal (*fiqh*) sampai pada pemahaman tentang hakikat sesuatu, yang muaranya adalah pemahaman tentang yang Ada. Tanpa dimulai dari yang dasar dan formal transformasi ruhani menjadi tidak sempurna. Dalam transformasi ini, alam sebagai sarana pembelajaran dan simbol yang syarat dengan pesan. Simbol dalam Eko-sufisme diciptakan kyai untuk memudahkan Jamaah dalam melakukan perjalannnya. Proses

kreatif ini penulis yakini sebagai wujud dari implementasi modal kultural dan spiritual, hanya saja penjelasannya belum menyeluruh kepada jamaah.

OOOOOO

SPS UIN JAKARTA

BAB VI
DAMPAK EKO-SUFISME ILMU GIRI IMOGIRI DAN JAMAAH AOLIA PANGGANG

Ada banyak dampak baik secara langsung maupun tidak langsung dari eko-sufisme yang dilakukan di Ilmu Giri Imogiri maupun di Jamaah Aolia' Panggang Gunung-kidul. Di antara dampak tersebut adalah 1) ekonomis, 2) ekologis, 3) eksistensial, dan 4) edukasi.

A. Dampak Eko-Sufisme Ilmu Giri

1. Ekonomi Santri Ilmu Giri

Ada beberapa keuntungan ekonomi dari kegiatan Eko-sufisme di Ilmu Giri. Di antara keuntungan ekonomi tersebut adalah dari kayu dan daun dari pohon yang ditanam.

Sebagaimana dipaparkan pada bab tiga, sebagian besar tanah di Selopamioro, terutama di Nogosari, dusun yang dihuni oleh 91% jamaah Pesan Trend Ilmu Giri, tercatat 95% adalah tanah tadah hujan dan dan 5% dapat diari dari limbah *sendang*.[590] Keadaan tanah di daerah ini 70 % berada di perbukitan dengan kemiringan 19-45 derajat, dan sekitar 30% berkemiringan 0-20 derajat. Karakteristik tanahnya 75 % adalah batu kapur (*karst*), dan tanah coklat kemerahan 25%.[591]

Lahan tadah hujan ini seringkali tampak kering tandus pada saat kemarau tiba. Hal ini karena sekitar 30% lahan yang kemiringan 0-20 derajat nyaris tidak dapat ditamani karena tidak ada air. Sedangkan 70% lahan yang telah ditamani tanaman keras sedang rontok daunnya. Saat musim *rendeng* (awal hujan), masyarakat memanam pada lahan *tegalan* dengan tingkat kemiringan kurang dari 30 derajat dengan jenis tanaman ini seperti kacang

[590] Limbah *Sendang Sari Mulya* pada waktu penghujan mampu mengairi 5% areal tanah di Nogosari. Wawancara dengan Wardoyo, 13 Januari 2010.

[591] Observasi, 16-21 Januari 2009. Dokumentasi Desa Selopamioro, 20 Januari 2009. Wawancara dengan Sutardi, 13 Januari 2009.

tanah (30%), padi *sawur tinggal*[592] atau *gaga* (20%), singkong (40%), dan jagung atau bawang merah (10%).[593] Tanah yang dapat diairi (5%) seringkali ditanami oleh masyarakat dengan padi jenis IR 64 atau kacang tanah.

Pada tanah yang kemiringan tanahnya kurang dari 30 derajat, singkong merupakan jenis tanaman yang menjadi pilihan warga. Bagi mereka, paling tidak ada dua alasan penting pilihan jenis tanaman ini, yakni 1) bibit murah,[594] dan 2) perawatan mudah dan murah, walaupun jenis tanaman ini dilihat dari segi konservasi tanah dan air tidak bergitu tepat. Pada awal penanaman, lahan cukup dicangkuli dengan membuat gundukan kecil kemudian bibit berupa stek ditancapkan di gundukan tersebut. Jarang sekali hama yang menyerang tanaman singkong kecuali hanya sejenis jamur putih pada daun-daunnya yang akan menghilang saat diguyur hujan. Singkong yang telah ditanam kemudian dilihat sesekali dan pemiliknya bisa *glidik* (bekerja serabutan) sebagai buruh tani di tempat lain, atau bekerja sebagai kuli serabutan.

Sementara itu, tanah milik warga dengan kemiringan di atas 30 derajat masih kategori lahan tidur dan ditumbuhi semak belukar dan pepohonan yang hidup secara alamiah tanpa ditanam dan tanpa perawatan. Sejak tahun 2004, bersamaan dengan aktivitas eko-sufisme Ilmu Giri, masyarakat diajak melakukan kegiatan keagamaan berupa *mujāhadah*. Setelah kegiatan *mujāhadah*, jamaah diajak *berembug* berkaitan dengan kehidupan mereka. Curah pendapat setelah *mujāhadah* ini kemudian menelorkan gagasan akan pentingnya sumber air untuk kehidupan warga. Air dalam konteks ini

[592] *Sawur tinggal* adalah teknik penanaman dengan cara menyebar bibit padi kemudian ditinggal bekerja di tempat lain. Biasanya padi yang ditanam dengan teknik ini adalah jenis IR 64 atau padi *selegreng* dan *pari serang* yang dua disebut terakhir ini telah mulai jarang ditanam warga. Wawancara dengan Pairan Notosudarsono, 13 Januari 2010.

[593] Untuk menanam jagung yang bagus, petani harus membeli bibit yang harga per kilogramnya adalah Rp. 35.000,- – 36.000,-. Di samping itu, akar jagung mengalahkan yang lain. Karena itu, bibit jagung biasanya diambilkan dari hasil panen musim lalu. Wawancara dengan Sutardi dan Nardi Hardjowinoto, 12 Januari 2010.

[594] Bibit singkon, masyarakat tidak perlu membelinya. Petani menyimpang batang singkon sebagai bahan bibit musim tanam yang akan datang. Teknik penyimpanan sebagaimana ditunjukkan warga pada peneliti bahwa penyimpanan batang singkon yang telah *direnceki* (Jawa:

merupakan pintu masuk untuk melakukan perubahan mendasar sebagaimana kebutuhan riil masyarakat. Kebutuhan akan air kemudian digunakan Ilmu Giri dalam proses mitigasi berlingkungan melalui kegiatan *mujāhadah* dan *riyāḍah*.[595] Kegiatan ini kemudian melahirkan kegiatan penamaman pohon jenis tanaman keras pada lahan tidur, yakni lahan yang betul-betul tidak produktif atau lahan paruh waktu.[596] Melalui curah pendapat dan *rembug* kebutuhan ditemukan secara bersama bahwa hal yang mendesak segera diatasi adalah masalah air. Bagi mereka air adalah kehidupan.

Sufisme atau spiritual Islam dapat digunakan sebagai pendekatan mitigasi berlingkungan model Ilmu Giri. Air adalah ”kehidupan”, tanpa air semua akan mati. Dalam konteks ini, manusia amat sangat kecilnya di hadapan alam dan Tuhan. Manusia diciptakan oleh Tuhan dengan cara bergantung padaNya melalui ciptaanNya yang lain, yakni air. Manajemen air menjadi penting dilakukan agar problem air tidak menjadi problem sosial.

Problem air dari hasil curah pendapat setelah *mujāhadah*, kemudian (2005) ditindaklanjuti oleh Jamaah Ilmu Giri dengan penanaman pohon. Sebanyak 10.000 bibit pohon Cendana (Latin: *Santalum album*) bantuan dari Dinas Kehutanan DIY dibagikan kepada jamaah melalui Pesan Trend Ilmu Giri. Pemberian bantuan ini disertai komitmen dari para santri dan jamaah untuk bersedia dan ikhlas menjadi “bapak asuh” pohon tersebut. Saat pohon memasuki usia ke 3, daun, bunga, dan biji cendana sudah bisa dijual. Setelah 15 tahun, pohon ini bisa ditebang dengan catatan “tebang butuh”, yang harga perpohonnya dapat mencapai harga 15 juta lebih.[597]

Pada periode berikutnya, musim *rendeng* tahun 2005, sebanyak 200.000 pohon jati (Latin: *Tectona grandis*), dan 5.000 bibit aneka pohon buah juga disalurkan pihak ketiga melalui Pesan Trend Ilmu Giri. Bahkan, hingga kini bibit jati yang dulu susah mendapatkannya, sekarang dengan sangat mudah di

---

dipangkas daunnya) di*jengking* (diberdirikan dengan cara terbalik), agar bibit tidak tumbuh sebelum ditanam.

[595] Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy, 16 Desember 2009.

[596] Wawancara dengan Sugito, 23 Januari 2009 dan 12 Januari 2010.

[597] Wawancara dengan Ngadino, 11 Januari 2010.

dapat di kebun-kebun warga jamaah.[598] Hingga kini, tanaman keras yang ditaman warga Nogosari adalah 70% Jati (Latin: *Tectona grandis*) (70%), 10 % Mahoni (Latin: *Swietenia mahagoni*), 10% Cendana (Latin: *Santalum album*), dan 10% tanaman buah dan lain-lain. Jati menjadi pilihan warga, karena nilai investasinya lebih baik, bibitnya mudah didapat dan bertahan hidup saat musim kemarau datang.[599]

Sebagai perbandingan penghasilan, tanah yang ditamani tanaman keras semula adalah lahan kurang produktif atau bahkan lahan tidur pada kemiringan lebih dari 30 derajat. Di samping kondisi gundul yang membahayakan, singkong secara konservasi tidak tepat untuk merehabilitasi tanah dan air. Hasil panen dari aktivitas memanam singkong per 1.000 m2 tergolong sangat rendah. Pada jenis tanah ini pada tahun 2009 adalah Rp. 1.125.000,- (dengan harga dari petani Rp. 250,-/kg, dan rata-rata 1 m2 = 4,5 kg). Bahkan, pada musim panen dengan jumlah produksi yang sangat melimpah, harga singkong di pasar sangat anjlok hingga Rp. 150,- sampai Rp. 200,- per kilogram.[600]

Menurut KH. Nasruddin Anshoriy, kondisi ini adalah salah satu yang menyebabkan tingkat pendidikan di daerah ini sangat rendah. Pada tahun

---

[598] Wawancara dengan Pairan, 29 Agustus 2009.

[599] Wawancara dengan Bardi, 12 Januari 2010.

[600] Wawancara dengan Ibu Pairan. Pada saat harga jatuh, singkong tidak dijual tetapi dibuat *gaplek*. *Gaplek* adalah bahan makanan pokok bagi masyarakat Jogja bagian selatan (Imogiri, Gunung Kidul). Untuk mendapatkan *gaplek* yang berkualitas dan awet hingga musim panen depan, singkong harus dikupas dan dicuci bersih terlebih dahulu. Setelah itu singkong dijemur hingga betul-betul kering. Jamur-jamur pada singkong kering tersebut dicuci sampai bersih dan dijemur lagi. Kelembaban pada singkong bahan *gaplek* ini menyebabkan singkon terurai *bubuk*. Ada tiga teknik penyimpanan, 1) disimpan secara utuh, 2) dipotong atau diremukkan kecil-kecil (3-5 cm), 3) dijadikan tepung. Secara rutin terdapat jasa penggilingan keliling yang melintas di Nogosari. Biaya jasa penggilingan singkon Rp. 750,-/kg. Wawancara dengan Wardoyo, 13 Januari 2010. Wawancara dengan Ibu Pairan, 14 Januari 2010. Rata-rata masyarakat memiliki lahan, mencakup baik pekarangan, *tegalan*, dan sawah yang total rata-rata per warga adalah sekitar 350 – 750 m2, jika di rata-rata (50%) dari tanahnya ditanami singkong maka penghasilan (kotor) dari tanah tersebut adalah Rp. 196.875,- sampai Rp. 421.875,- per tahun. Kepemiikan tanah warga Nogosari, $\leq$ 500 m^2 sebanyak 58%, 500 – 1.000 m^2 sebanyak 32%, dan $\geq$ 1.000 m^2 sebanyak 10%. Lihat Sheesar Tonny Gunawan, *Analisis Pembiayaan Syariah oleh BMT Talang Emas pada Peningkatan Produksi Tani* (Skripsi), (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 68-69. Lihat juga Dokumentasi Desa Selopamioro, 17 Januari 2010. Wawancara dengan Subardi, Wardoyo, Paniran, dan Nardi, 13 Januari 2009, 23 Agustus 2009, 12 Januari 2010.

2004 –rata-rata jenjang pendidikan adalah tamantan SD (87%), SMP (10%), SMA (3%). Keterpurukan ekonomi dan pendidikan menyebabkan tingkat mobilitas penduduk ini rendah, bahkan dikatakan oleh Nasruddin bahwa hanya berjarak sekitar 40 an kilometer, masyarakat Nogosari pada tahun 2005 dari jumlah 255 kepala keluarga dan 990 anggota masyarakat belum ada satupun yang "melihat" Malioboro.[601]

Bagi masyarakat Jawa, termasuk warga Nogosari bahwa air adalah *penguripan* (kehidupan).[602] Artinya, air adalah sarana vital bagi kehidupan. Dalam konteks ini, ada dua *sendang* (telaga kecil) penting di Nogosari yang menjadi sumber air, yakni 1) *Sendang Sarimulya*, dan 2) *Sendang Ngisor* (bawah) Goa. Debit air *Sendang Sarimulya* mencapai 0,30-0,50 liter/detik pada musim penghujan dan menyusut 0,15-30 liter/detik pada musim kemarau. Sementara debit air *Sendang Ngisor* Goa sekitar 0,40-0,60 liter/detik pada musim penghujan dan 0,07-0,12 liter/detik. Artinya, *Sendang Sarimulya* lebih stabil dan lebih mampu bertahan dan masih menyimpan air lebih banyak saat kemarau panjang dibanding *Sendang Ngisor* Goa. Masalah air menjadi masalah yang urgen bagi masyarakat sekitar. Untuk menjawab masalah ini, Pesan Trend Ilmu Giri mencoba melalukan eksplorasi sumber air di Nogosari. Sebuah sumber air ditemukan di lokasi pesan trend, yang kemudian digali dan dijadikan sumur. Sumur ini sekarang terletak tepat di bawah pengimaman masjid pesan trend yang terbuat dari panggung bambu.[603]

Untuk mengatasi ketersediaan air di *sendang* (Jawa: sumber air/telaga), masyarakat diajak melakukan penanaman pohon, terutama tanaman keras yang manfaat di antaranya adalah sebagai, 1) menahan air, 2) *celengan* (investasi), 3) *sedekah*. Sebagaimana disebut di atas, bahwa Jati (Latin: *Tectona grandis*) menjadi tanaman yang paling banyak dipilih warga. Mereka

[601] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 11 Januari 2009.

[602] Air dalam bahasa Jawa Kuno (Sangsekerta) disebut dengan *tirta nirmala, tirta kamandhalu, amrta njiwani*, *banyu bening pawita sari, banyu panghuripan*. Lihat Sunjoto K., *Pembangunan*, 2.

[603] Selain kedua *sendang* itu, masyarakat juga memanfaatkan dua sumur tua yang salah satunya berada di kawasan pesan trend Ilmu Giri.

memilih jati karena hasil *celengan* (Jawa: tabungan) nya besar.[604] Faktor pasca tebang dan bibit juga menjadi faktor terpilihnya pohon jati menjadi pilihan favorit warga. Faktor pasca tebang yang dimaksud adalah bahwa jati akan bertunas sesaat setelah ditebang, dan kualitas pohon tunas ini lebih bagus dibanding pohon pertama. Ini karena akar jati pasca tebang adalah akar jati dewasa, sementara tunasnya adalah tunas muda yang baru tumbuh. Ini berbeda dengan mahoni dan cendana, kedua jenis pohon ini sekali tanam sekali tebang.

Bagi mereka, jati adalah *celengan*, demikian juga pohon mahoni dan cendana. Pohon jati yang mereka tanam pada 4-5 tahun yang lalu rata-rata telah mencapai diameter 25-60 cm, tergantung letak dan kondisinya. Rata-rata warga memiliki pohon jati antara 30 – 250 pohon, sesuai dengan luas lahan mereka. Secara ekonomis, satu pohon jati dengan diameter 50 cm (2009) bernilai tidak kurang dari Rp. 6 – 7,5 juta rupiah. Dengan memiliki 30 pohon jati, mereka memiliki *celengan* atau *becea* hidup sebesar Rp. 195.000.000,- (dengan asumsi satu pohon dinilai Rp. 6.500.000,-) selama lima tahun. Dengan demikian, penghasilan pertahun adalah Rp. 39.000.000,- Ini sangat kontras di saat mereka menamam singkong dengan luas lahan 1.000 m^2 dengan hasil maksimal Rp. 3.500.000,- per tahun atau sepersepuluhnya.

Model tebang butuh memberikan keuntungan bagi jamaah. Mereka dapat menebang pohon untuk mememuhi keperluan hidup mereka. Menebang satu pohon diimbangi dengan menanam minimal dua pohon.[605] Masyarakat dihimbau tidak menebang secara massif pohon yang telah ditanam.

Ilmu Giri juga merintis program penanaman pohon jati bagi pasangan pengantin saat melangsungkan akad nikah, 40 pohon pihak laki-laki, 40 pihak perempuan. 80 pohon bibit tanaman disertakan dalam acara pernikahan dengan maksud bahwa selain pernikahan tersebut di saksikan oleh Allah, malaikat, *tangga teparo* (tetangga), juga disaksikan dan didoakan oleh

[604] Warga menyebut istilah *celengan* dengan menyebut BCA, sebuah nama bank terkenal di negeri ini. Wawancara dengan Pairan, 19 Januari 2009. Wawancara dengan Wardoyo, 20 Januari 2009.

SPS UIN JAKARTA

tanamab yang akan ditanam. Tanaman tersebut bernilai 1) religius, dan 2) ekonomi untuk pendidikan dan kesejahteraan.[606]

Dalam konteks religius, tanaman tersebut diyakini oleh Nasruddin dan masyarakat sebagai elemen yang turut mendoakan mempelai. Dalam konteks ini, Nasruddin memandang objek tanaman tidak hanya wujud tiga dimensi (panjang, lebar, dan tinggi) tetapi wujud yang empat dimensi (panjang, lebar, tinggi, gerak/energi kosmis). Diskursus tentang dimensi keempat ini senada dengan Ouspensky (w. 1947). Wujud tiga dimensi adalah wujud materi yang dapat diindera dengan sifat indera ruang tiga demensi. Bagi Ouspensky, dunia tiga demensi adalah yang merupakan lingkaran (lingkungan) sebagai ruang. Sementara itu, wujud empat dimensi adalah suatu bentuk baru dan sensasi atas ruang. Dalam konteks ini, seseorang memiliki kesadaran baru kosmis, yakni seseorang memperoleh capaian keselerasan batin dan harmoni jiwa.[607]

Secara ekonomis, tamanan bibit jati yang ”menyaksikan” dan ”mendoakan” mempelai pengantin tersebut kemudian ditanam. Pada saat pasangan ini memiliki anak dan akan memasuki pendidikan taman kanak-kanan (usia 5 tahun), dan di saat mereka membutuhkan dana untuk masuk TK, maka dia telah memiliki *celengan* tanaman jati 20 pohon (diestimasikan hanya hidup 50 %). Jika tidak ada dana lain sebagai sumber biaya pendidikan, mereka dapat memanfaatkan jati yang telah berusia 6 - 7 tahunan. Diameter jati berusia 6 – 7 tahun sekitar 25 – 30 cm, yang satu pohonnya bernilai antara 3 – 6 juta rupiah. Untuk keperluan sekolah TK di desa ini, mereka hanya butuh satu pohon jati. Demikian juga pada saat masuk jenjang Sekolah Dasar (SD) cukup tebang 1 pohon. Masuk jenjang Sekolah Menengah

---

[605] Wawancara dengan Wardoyo, 13 Januari 2009.

[606] Wawancara dengan Sutardi, Nardi Notosudarsono, 12 Januari 2010. Program penanaman pohon pada saat akad nikah ini saat penelitian dilakukan pernah dilakukan oleh pasangan Nita dengan Jarwanto (2008). Wawancara dengan Nardi Notosudarsono, 13 Januari 2010.

[607] P.D. Ouspensky, *Tertium Organum: The Third Canon of Thought, a Key to the Enigmas of the World*. Transl. From the Russian by Nicholas Bessaraboff and Claude Bragdon (Rochester, New York: Manas Press, 1920; New York: Knopf, 1922; London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, 1934; 3rd American edition, New York: Knopf, 1945). Online Version, 337. Lihat juga http://www.sacred-texts.com/eso/to/to28.htm (Diakses, 7 Januari 2010).

Pertama (SMP) cukup menebang 1 pohon. Masuk jenjang Sekolah Menengah Atas (SMA) di Imogiri cukup hanya menebang 1 atau 2 pohon jati bersusia 10 – 13 tahun. Masuk perguruan tinggi keluarga ini telah memiliki *celengan* yang cukup untuk menyelesaikan studi selama 10 semester dengan menebang antara 3-4 pohon jati yang telah berusia 13 – 15 tahun.

Selain untuk keperluan biaya pendidikan, *celengan* baik yang ditanam secara reguler maupun *celengan* perkawinan dapat digunakan sebagai modal usaha jika diperlukan dan untuk keperluan konsumsi, seperti keperluan untuk membeli kendaraan bermotor yang harganya sekitar 13 jt-an cukup dengan menebang 2-3 pohon jati yang berusia 5 – 6 tahunan.

Manfaat ekonomis lain selain kayu dari hutan santri adalah 1) kompos sebagai pupuk, 2) pakan ternak, 3) bahan bakar (kayu dan arang).[608] *Kliyan* adalah sebutan dari daun jati yang jatuh di bawah pohon jati. *Kliyan* menyebabkan tanah menjadi gembur. Di sela-sela waktu senggangnya, di antara jamaah sebagaimana yang dilakukan oleh Ngadino dan istrinya mengumpulkan *kliyan* dari kebunnya untuk dibawa ke kandang sapi. *Kliyan* tersebut dijadikan alas sapi dikandang tersebut yang kemudian bercampur dengan kotoran. Tiga hari berikutnya *kliyan* tersebut telah menjadi pupuk kompos yang sangat baik kualitasnya. Pupuk ini kemudian bawa ke sawah atau tegalan sebagai *suplement* tanamannya. Pupuk kompos dari *kliyan* dapat dijual Rp. 5.000,- /20 kg.

Selain itu, nilai ekonomis dari *rencekan* ranting dan dahan hasil pembersihan atau perapihan pohon dapat digunakan sebagai bahan pembuatan arang, yang sebagian besar masyarakat Nogosari (77 %) adalah membuat arang. Suplai *rencekan* (ranting kecil limbah) untuk bahan pembuatan arang semakin melimpah dari kegiatan penanaman pohon dalam komunitas hutan santri. Harga arang kualitas campuran adalah Rp. 65.000,-

[608] Wawancara dengan Ngadino, 13 Januari 2010.

/keranjang. Sekali membakar, biasanya perajin arang dapat memperoleh 6 sampai 7 kranjang dengan lama waktu bakar antara 3 sampai 4 hari.[609]

Motivasi ekonomi dijadikan sebagai pendekatan *eco-healing* bagi Ilmu Giri. Hal ini tidak bisa dihindari, karena masalah ekonomi menjadi salah satu problem penting masyarakat Nogosari. Dengan demikian, orientasi pada diri manusia (antroposentris) adalah motivasi utama, sekalipun antroposentris yang tetap memperhatikan ajaran Tuhan untuk kebaikan diri dan sesama makhluk.

Selain berdampak pada meningkatnya ekonomi santri penanaman pohon dipacu oleh Nasruddin dengan semangat *sedekah*. Baginya, menamam pohon adalah *sedekah* (*giving*). Menanam satu pohon sama dengan berkontribusi dalam memberikan, 1) *adem* [keteduhan], 2) kesuburan, 3) udara bersih, 4) upaya menahan angin, 5) upaya menahan air, 6) buah (makanan), 7) memberi *celengan* (nilai ekonomis) generasi mendatang.

Menamam pohon adalah bentuk *amal jāriyah* yang secara teologis pahalanya tidak akan terputus. Pohon yang ditaman akan membuat tanah dan lingkungan sekitarnya *teduh* adem, memberikan kenyamanan bagi manusia dan hewan di berada di sekitar tumbuhan tersebut. Tanah yang teduh menjadi lembab dan terurai. Dipadu dengan rontokan daun tanah akan gembur dan subur. Kesuburan tanah ini akan memancing tumbuhnya tanaman lain demikian seterusnya. Kebaikan seorang yang menanam pohon bagi Nasruddin dihargai Tuhan sebagai amal yang pahalanya terus mengalir (*jāriyah*).[610]

Antroposentris dapat lihat dari motif ekonomi dalam *eko-sufisme* di Ilmu Giri. Demikian juga terlihat pada fenomena *sedekah*. Sedekah sebagaimana yang dilakukan seseorang dengan mengharap pahala berlipat bagi pelaksananya adalah antroposentris. Motif ekonomi dengan tujuan perbaikan kondisi diri dan akumulasi modal seseorang tanpa merugikan pihak lain dan diorientasikan pada akumulasi kebaikan adalah antroposentris yang

[609] Wawancara dengan Wardoyo dan Ngadino, 14 Maret 2009.
[610] Wawancara dengan KH. Nasruddin Ansori, 14 Desember 2009. Wawancara dengan Robi Musthofa, Bardi, dan Pairan, 20 Januari 2009, 14 Maret 2009, 22 Agustus 2009.

dianjurkan Tuhan. *Sedekah* dengan motif memancing kebaikan dan kelipatan anugerah Tuhan adalah antroposentris teistik yang juga dianjurkan Tuhan.

Dalam konteks eko-sufisme, antroposentris teistik dengan wujud konservasi dalam rangka eko-konservasi adalah bukti bahwa aspek antroposentris teistik mampu mendorong lahirnya moral untuk penyembuhan lingkungan yang hasilnya selalu diorientasikan pada kemaslahatan manusia.

Selain itu, fenomena menarik yang perlu dikaji terkait dengan ekonomi adalah lahirnya Baitul Mal wa Tamwil (BMT) Talang Emas. Talang Emas adalah nama sebuah lembaga *Baitul Mal wa Tamwil* (BMT), yakni sebuah Lembaga Keuangan Mikro Agrobisnis (LKMA) yang didirikan oleh masyarakat Nogosari pada 14 Nopember 2005. Dalam hal pendiriannya, Ilmu Giri berperan sebagai fasilitator dan motivatornya. Awalnya, KH. Nasruddin Anshoriy bekerjasama dengan PINBUK Jogjakarta. Kerjasama ini dilatarbelakangi oleh keadaan ekonomi masyarakat yang hampir 85 % warga Nogosari yang merupakan jamaah Ilmu Giri yang telah terjerat hutang pada tengkulak dan rentenir.[611]

Mediasi kerjasama yang dilakukan Ilmu Giri ini direspon PINBUK, yang saat itu, Dwi Kusworo sebagai manajernya berniat membantu dan melakukan usaha *empowering* (pemberdayaan) pada masyarakat petani agar meningkat kualitas hidupnya. Langkah yang ditawarkan oleh PINBUK dan Ilmu Giri adalah membentuk lembaga perekonomian sebagai wujud riilnya.

Diketahui bahwa Nogosari, —daerah di mana Ilmu Giri berdiri— adalah suatu daerah yang terisolasi dengan daya jangkau yang relatif sulit pada era sebelum 2004. Sebagaimana penuturan warga, saat musim hujan jalan menuju dusun ini nyaris tidak bisa dilalui. Jalan tanah berlumpur mencapai kedalaman 50 cm atau setinggi lutut orang dewasa. Sementara itu, di daerah ini dengan ciri khas tanah tadah hujan musim tanam dan panen paling baik

[611] Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, Sutardi, Bardi, Nardi, Ngadino, Pairan, dan Wardoyo, 19 Januari 2009, 13 Maret 2009,

adalah musim *rendeng* (musim awal penghujan) dan *mareng* (musim akhir musim hujan).[612]

Dengan karakteristik geografis tersebut di atas, akses dan mobilitas masyarakat menjadi terbatas. Akses terhadap kebutuhan bahan pertanian seperti kebutuhan akan bibit, pupuk, dan obat pembasmi hama menjadi terbatas pula. Kondisi geografis ini menyebabkan petani buta terhadap harga pasar. Di samping buta harga pasar, mereka juga sangat tergantung kepada penyedia jasa. Penyedia jasa ini adalah orang kaya yang memiliki sarana transportasi pada akses bahan pertanian. Orang kaya ini juga berperan sebagai tengkulak yang sekaligus berperan sebagai pemberi modal.[613]

Harga bibit, pupuk, obat, dan bahan pertanian lain menjadi media tengkulak untuk nenamam jasa baik. Mereka memberi pinjaman modal dalam bentuk bibit, pupuk, dan obat. Sepintas, petani merasa terbantu dan berhutang budi dan jasa pada tengkulak dengan ketersediaan bibit, pupuk, dan obat dengan harga yang tengkulak yang sebetulnya lebih tinggi dibanding harga bibit dan harga pupuk di pasar. Petani yang mendapat pinjaman modal dalam bentuk bibit tersebut nantinya harus menjual hasil pertaniannya kepada tengkulak yang bersangkutan. Pada saat ini, harga panen dengan sangat mudah dipermainkan tengkulak dengan dalih melimpahnya hasil pertanian serupa. Kondisi ini menyebabkan petani menjadi korban kedua kali "orang baik" yang sebetulnya menjerat mereka dengan dalih pinjaman modal dalam bentuk bibit, pupuk, dan obat.[614]

Belum lagi tengkulak memberikan pinjaman uang sebagai modal atau untuk keperluan konsumsi dengan bunga dan perjanjian yang disepakati. Pinjaman rata-rata antara Rp. 200.000,- hingga Rp. 1.000.000,- tanpa agunan. Pengembalian pinjaman ini biasanya dilakukan dengan sistem *yarnen* (membayar saat panen). Di saat panen, kondisi yang ditunggu-tunggu oleh semua petani, termasuk petani Nogosari, seringkali *ora cucuk* (tidak

[612] Wawancara dengan Anom Suroto, Waluyo, Robi Musthofa, 13 Maret 2009.
[613] Wawancara dengan Pairan, 14 Maret 2009.
[614] Wawancara dengan Sutardi, 20 Januari 2009.

sebanding) dengan jerih payah yang dilakukan. Bagi mereka, panen hanya sebatas *pantes-pantese* (sewajarnya) dan sebagai *hiburane* (hiburan)*wong* tani. Mengapa demikian, karena jika dihitung secara matematis biaya bibit dan pupuk saja terkadang *bak buk* (impas), dan belum mempehitungkan biaya tenaga kerja yang dikeluarga petani dan seluruh anggota keluarganya. Bahkan, sebagian mereka merugi, alias tidak mendapatkan apa-apa selama musim taman dan masih meninggalkan hutan yang bunganya semakin membumbung tinggi.[615]

Kemudahan yang diberikan oleh tengkulak adalah semu. Tujuan akhirnya adalah mengeruk keuntungan sebanyak-banyaknya dari petani yang miskin secara struktural ini. Kondisi ini semakin disadari warga seiring dengan upaya Ilmu Giri dalam memfasilitasi mereka dengan PINBUK. Mereka sebenarnya telah merasakan jerat ini sejak lama, tetapi upaya membebaskan diri dari jeratan rentenir ini seolah keluar dari lingkaran setan.

Gagasan pendirian lembaga keuangan ini didukung oleh seluruh warga Nogosari yang juga jamaah Ilmu Giri. Sebanyak 253 warga yang merupakan kepala keluarga tercatat sebagai pendiri dan pembeli saham/sertifikat modal sehingga terkumpul modal Rp. 13.450.000,-. Uang tersebut dijadikan modal awal berdirinya keuangan ditambah dari berbagai pihak hingga mencapai Rp. 26.000.000,-

Modal kecil itu dapat menggerakkan roda perekomian petani desa dan mulai dapat mengurai jerat tengkulak yang sekaligus rentenir ini. Tanggal 14 November 2005 BMT "Talang Emas" berdiri sebagai lembaga *empowering* (pemberdayaan) ekonomi masyarakat desa berbasis syariah. Karena pendirinya adalah masyarakat, juga sekaligus penggagas, pemodal, dan pengguna, maka masyarakat berkomitmen untuk sungguh-sungguh berniat memajukan lembaga yang baru lahir ini.[616]

[615] Wawancara dengan Sugito, Nardi, Ngadino, Pairan, 15 Maret 2009.

[616] Kesungguhan mereka dibuktikan dengan tersusunnya sistem dan mekanisme pengangkatan pengurus, pengawas, dan pengelola BMT. Mulai dari sistem perekrutan, tes, dan evaluasi (rapat anggota tahunan). Dalam rekuitmen, BMT "Talang Emas" di sebuah dusun

Selama tiga tahun mulai dari 2005 hingga 2008 aset yang dimiliki tercatat berkembang pesat, yakni 179.651.644,-. Adapun pertumbuhan jumlah pembiayaan pertanian adalah November–Desember 2005 tercatat Rp. 29.149.166,- Januari-Desember 2006 tercatat Rp. 48.298.938,- atau mengalami kenaikan dari sebelumnya sebesar Rp. 19.149.772,- (65,7 %). Sementara pada Januari-Desember 2007 pembiayaan pertanian tercatat Rp. 59.698.446,- atau mengalami kenaikan sebesar Rp. 11.399.508,- (23,6 %). Selanjutnya, pada Januari-Desember 2008 tercatat Rp. 75.083.694,- atau mengalami kenaikan dari tahun sebelumnya sebesar Rp. 15.385.248,- (25,7 %).

Pembiayaan pertanian ini secara spesifik meliputi bidang keragaan usaha tani. Ada dua biaya penting dalam keragaan usaha tani, 1) biaya tetap meliputi, (a) pajak tanah, (b) pajak air, (c) dan penyusutan alat, 2) biaya variabel, yakni kebutuhan biaya tergantung luas lahan dan skala produksi. Yang termasuk dalam biaya ini adalah (a) bibit, (b) pupuk, (c) pestisida, (d) upah tenaga kerja.

Harga bibit kacang tanah saat penelitian ini dilakukan (akhir 2009) adalah Rp. 13.000,-/kg, jagung manis Rp. 36.000,/kg, bawah merah Rp. 25.000,-/kg, padi IR 64 Rp. 2.500,-/kg. Sementara itu, harga pupuk jenis SP-36 adalah 82.500,-/50 kg, atau Rp. 1.650,-/kg jika petani membayar kontan, sementara jika dibayar saat panen (*yarnen*) adalah Rp. 95.000,-/50 kg atau Rp. 1.900,-/kg.

Sebelum adanya BMT Talang Emas, khusus pembelian pupuk melalui tengkulak harus ditambahkan Rp. 2.000,-/kg.

Menurut penuturan Pairan[617] dan Sutardi[618] dua tahun sejak pendirian BMT Talang Emas, tengkulak yang *nyambi* (kerja sampingan) menjadi

terpencil ini menggunakan teknik wawancara uji ketelatenan, dan kejujuran sebagaimana layaknya uji *fit and proper test* yang dilakukan oleh pejabat tinggi di negeri kita.

[617] Wawancara dengan Pairan, 13 Januari 2010. Pada tahun 2006 Pairan pernah bersitegang dengan seorang tengkulak yang *nyambi* sebagai rentenir. Dengan berdirinya BMT Talang Emas, rentenir semakin kurang leluasa bermain, karena BMT memberikan pinjaman lunak dengan sistem bagi hasil sesuai dengan kesepakatan. BMT juga memberikan pinjaman dalam bentuk pinjaman bibit dan pupuk yang dapat dibayar saat panen. Untuk dapat bersaing dengan BMT,

rentenir lokal melakukan "gerilya" agar warga kembali menggunakan jasanya. Bahkan, Pairan dan beberapa warga yang lain pernah dibohongi oleh tengkulak yang merangkap sebagai rentenir dengan perjanjian yang berubah di tengah jalan. Kondisi yang demikian menjadikan masyarakat kurang simpatik dengan ulah rentenir lokal yang sangat merugikan masyarakat. Pemilik modal biasanya datang dari luar daerah seperti Klaten, Muntilan, dan daerah-daerah lain.[619]

Ketika tengkulak yang juga pemilik modal ini bermain, maka akibatnya harga panen petani menjadi rusak. Petani terikat oleh pemilik modal dan harus menjual hasil panen tersebut kepada pemilik modal yang juga tengkulak tersebut. Tengkulak dengan enteng mengatakan bahwa stok melimpah. Stok melimpah inilah yang menjadi harga menjadi sangat rendah. Belum lagi permainan jaringan "mafia tengkulak" yang bermain secara berjenjang. Tengkulak pada tingkat bawah terikat oleh tengkulak di atasnya hingga tiga sampai empat jenjang. Di pasar induk, jika harga suatu komoditas Rp. 2.000,-, maka harga petani hanya mencapai Rp. 800,- sampai Rp. 1.000,-. Petani menjual hasil panen suatu komoditas kepada tengkulak lokal (Nogosari) Rp. 800/kg, kemudian tengkulak menjual ke tengkulak II (Imogiri) dengan Rp. 1.500,-/kg, dan ke tengkulak III (Klaten/Muntilan) dengan harga Rp. 2.000,-/kg.

Dalam konteks ini, petani telah terjerat mafia tengkulak. Pada hakikatnya tengkulak yang sebenarnya adalah tengkulak ke III atau ke IV. Tengkulak lokal (tingkat desa, kecamatan, dan kabupaten) adalah "calo

---

rentenir memberikan kemudahan cara pengambilan pinjaman. Tetapi pengalaman Pairan, di tengah perjalanan, rentenir tersebut memutuskan secara sepihak mengharuskan hasil panen dijual ke tengkulak yang rentenir tersebut. Perbedabatan terjadi bahkan, dengan dalih keadilan dan kesepakatan Pairan berani menantang rentenir tersebut. Pengalaman serupa yang merupakan wujud perlawanan *vis a vis* antara BMT Talang Emas dan rentenir lokal sering dijumpai pada tahun 2005-2007. Hasil panen bawang merah dari seorang warga pernah juga diobrak-abrik oleh tengkulak yang rentenir ini. Teror mental dilakukan untuk menyurutkan peran BMT yang digagas masyarakat dan Ilmu Giri ini.

[618] Wawancara dengan Sutardi, 17 Maret 2009.

[619] Wawancara dengan Sutardi, 18 Maret 2009.

panen" yang keberadaannya dibiayai oleh pemilik modal. Mata rantai ini sulit sekali diputus karena ketergantungan masyarakat pada pemilik modal.[620]

Selain rentenir lokal yang memberikan jasa pinjaman modal (berupa dana, bibit, pupuk) pada saat musim tanam, terdapat persaingan yang antar bank *thithil* (Bank X) dengan BMT Talang Emas. Ada beberapa calo bank tersebut sengaja ditempatkan di daerah ini. Mereka mematok uang jasa untuk pengurusan kredit antara 7,5%-10%. Memang, pada saat musim *rendeng* (awal musim penghujan) masyarakat relatif membutuhkan uang untuk operasional pertanian mereka. Pada saat itulah calo-calo Bank X menawarkan kredit. Dalam bahasa Sutardi, "Seperti orang ngantuk disodori bantal, *wah* langsung *saut*". Pada saat itu mereka *manut* (mengikuti) pola bank yang sebenarnya mencekik. Dalam konteks ini, BMT "Talang Emas" memiliki prisip kerja, 1) bagi hasil, 2) kelayakan, 3) pelayanan.

2. Hutan Santri: Identitas Baru Petani Nogosari

Sejak dicetuskan pada 2005, Hutan Santri Ilmu Giri sampai saat ini telah mencapai luas 55 ha dengan 126 anggota.[621] Memang, lahan tersebut mulanya hanya 25 ha, yang terdiri dari akumulasi lahan pesantren seluas 7 ha dan 38 ha selebihnya milik masyarakat.[622] Jenis tanaman pada Hutan Santri Ilmu Giri, adalah 1) 70% Jati (Latin: *Tectona grandis*) (70%), 10 % Mahoni (Latin: *Swietenia mahagoni*), 10% Cendana (Latin: *Santalum album*), dan 10% tanaman buah dan lain-lain. 4) lain-lain (Sonokeling/*Sonobrits, Palisander*) (4%).[623]

Dinamakan hutan santri karena, 1) dikelola oleh santri atau jamaah Pesan Trend Ilmu Giri, 2) diorientasikan pada kepentingan santri baik berkaitan dengan fungsi hutan yakni (a) teduh, (b) ketersediaan air, (c) ekonomi, (d) eksistensi diri dan masyarakat, dan (e) pasar ide.[624] Beberapa

[620] Wawancara dengan Sutardi, 6 Pebruari 2009.
[621] Wawancara dengan Nardi, 13 Januari 2010.
[622] Wawancara dengan Bardi, 14 Januari 2010.
[623] Wawancara dengan Bardi, Sutardi, Nardi, 13 Januari 2010.
[624] Wawancara dengan Bardi, 14 Januari 2010.

poin (a dan c) di atas telah diuraikan pada pembahasan terdahulu. Demikian juga secara ekonomis, perihal berkaitan kayu sebagai produk hutan juga telah dibahas pada pembahasan terdahulu.

Terdapat modal dasar yang dimiliki oleh masyarakat untuk mendorong perkembangan Hutan santri ini. Modal dasar tersebut berkaitan dengan karakteristik masyarakat desa sebagaimana dikatakan oleh Ruman Sumadilaga,[625] yakni: a) afektifitas,[626] b) kolektivitas,[627] c) partikularitas, d) askriptif,[628] e) kekabaran.[629] Sedikit beda dengan Landis,[630] dia menyebut karakteristik masyarakat pedesaan antara lain, a) antar warga saling kenal, b) terdapat pertalian perasaan yang sama, c) bersifat agraris.

Beberapa hal karakteristik di atas, sebagaimana Bourdieu disebut dengan *capital* (modal), baik dalam bentuk *social capital* (afektifitas, kolektivitas, dan partikularitas), *economic capital* (ketersediaan lahan), dan *symbolic capital* (askriptivitas). Dalam konteks ini, Finke menambah satu lagi jenis *capital* yang tidak disebut oleh Bourdieu dengan sebutan *spiritual capital* (nilai dan keyakinan keberagaamaan).

Dalam konteks Hutan Santri Jamaah Ilmu Giri, terdapat beberapa *capital* yang telah lama mengakar dalam masyarakat. *Capital* ini menjadi basis yang kuat bagi mitigasi eko-konservasi melalui hutan santri. Jamaah Ilmu Giri yang notabene masyarakat desa sebagaimana Sumadilaga dan

---

[625] http://wawan-junaidi.blogspot.com/2009/08/ciri-ciri-masyarakat-desa.html (Diakses 25 Januari 2010).

[626] Sikap yang berhubungan dengan perasaan kasih sayang, cinta, kesetiaan, dan kemesraan. Perwujudannya dalam sikap dan perbuatan tolong menolong, menyatakan simpati terhadap musibah yang diderita orang lain dan menolongnya tanpa pamrih.

[627] Orientasi kolektif ini merupakan konsekuensi dari afektifitas. Wujud yang tampak pada mereka adalah kecenderungan mementingkan kebersamaan, tidak suka menonjolkan diri, tidak suka akan orang yang berbeda pendapat, intinya semua harus memperlihatkan keseragaman persamaan,

[628] Askripsi yaitu berhubungan dengan mutu atau sifat khusus yang tidak diperoleh berdasarkan suatu usaha yang tidak disengaja, tetapi merupakan suatu keadaan yang sudah merupakan kebiasaan atau keturunan.

[629] Masyarakat desa menggunakan bahasa tidak langsung untuk menunjukkan sesuatu.

[630] http://www.google.co.id/hl=id&q=karakteristik+masyarakat+pedesaan&meta=&aq=1&oq=karakteristik+masyara&fp=5be454f7189800bf (Diakses, 25 Januari 2010).

Landis, memiliki tradisi *sambatan* (*mutual-assistant*/gotong royong).[631] Menurut pengamatan peneliti, tidak kurang dari 15-20 warga terdekat dan sanak famili terdekat *nyengkuyung* (Jawa: saling menolong) di saat warga melaksanakan hajat. Praktiknya, dalam pertanian warga membantu saudaranya yang sedang *besik* (membersihkan) lahan, *tandur* (menanam), dan panen. Demikian juga dalam hal pembangunan rumah, *mantu* (menikahkan), *sepitan* (sunatan), dan termasuk *kesripahan* (kematian).[632]

Sambatan adalah *social capital* yang efektif dalam hutan santri. Lahan *tegalan* seorang warga seluas 400-700 m2 yang semula semak-semak pada tingkat kemiringan 20-35 derajat dapat diselesaikan oleh 15-20 warga dengan model *sambatan* selama dua hari kerja. Dalam konteks hutan santri, dari jumlah warga yang mengikuti *sambatan*, di antara mereka (5-7 warga) *besik* (membersihkan) lahan dari semak, (5-7 warga) melobangi, dan di antara mereka (3-5 warga) menaman pohon.

Warga yang ketempatan mendapat *sambatan* (tuan rumah) biasanya menyediakan makanan dan minuman selama *sambatan* berlangsung. Nasi *nuk* (nasi gurih), sambal, dan gorengan seadanya serta kopi panas biasanya disuguhkan tuan rumah sebagai sarapan pada pagi hari. Nasi yang mereka masak biasanya berasal dari hasil panen pada tahun tersebut atau membeli (*nempur*). Bagi warga yang tidak memiliki cadangan konsumsi, sementara dia harus melangsungkan hajat dia dapat meminta bantuan kepada warga terdekatnya atau sanak familinya. Model *nembak* [633] seringkali terjadi pada

---

[631] *Sambatan* (*mutal-assistant*) merupakan suatu sistem gotong royong di kampung dengan cara menggerakkan tenaga kerja secara masal yang berasal dari warga kampung itu sendiri untuk membantu keluarga lain yang sedang tertimpa musibah atau sedang mengerjakan sesuatu, seperti membangun rumah, menanam serta memanen padi dan menyelenggarakan pesta pernikahan. Tujuannya meringankan pekerjaan seseorang. Lihat http://citizennews.suaramerdeka.com/index.php? option=com_ content&task=view&id=1137 (Diakses, 26 Januari 2010).

[632] Observasi partisipan, 14 Januari 2010. Wawancara dengan Pairan dan Ngadino, 14 Januari 2010.

[633] Model *nembak* adalah model cara seseorang meminta bantuan kepada warga terdekat atau famili yang dianggap mampu memberikan talangan. Misalkan si A akan melaksanakan pernikahan putrinya, dia menembak pada si B (saudara atau tetangga dekatnya) dengan seekor kambing, atau 10 krat telur ayam, atau 2 karung beras. Seorang yang terkena tembak merasa tersanjung karena dinilai memiliki kedekatan sosial. Demikian juga dalam *sambatan*, seseorang

tradisi *sambatan* (gotong royong) terutama pada kegiatan hajat pernikahan atau *sepitan* (sunatan).

Di samping tradisi *sambatan*, terdapat tradisi yang berkembang dalam masyarakat yang dapat menjadi *capital* dalam pelaksanaan hutan santri. Tradisi tersebut adalah *trust*. Dalam pengamatan peneliti, masyarakat Nogosari yang *notabene* menjadi jamaah Ilmu Giri secara sosio-moral memiliki *trust* yang lebih baik dibanding masyarakat desa lain sekitarnya. Peneliti selalu menjumpai kebiasaan masyarakat yang tidak memasukkan kendaraan bermotor pada malam hari. Bahkan, tidak jarang kendaraan sepeda motor yang hanya di parkir di teras atau di halaman depan rumah dengan kunci masih tergatung di kendaraan. Beberapa kali, juga menemukan rumah yang tidak terkunci pada malam hari.[634]

Social capital yang berupa keterpercayaan antar warga menjadi penting dalam kaitan program hutan santri. Keterpercayaan ini membuat daerah ini menjadi aman. Keamanan dalam konteks hutan santri menjadi penting dalam rangka kelestarian dan pertumbuhan bibit yang ditanam warga. Keterpercayaan antar warga ini menjadi problem di beberapa tempat, yang akhirnya menjadikan kawasan tersebut tidak aman. Bibit yang baru ditaman hilang dicuri orang. Di samping itu, kebersamaan yang dibingkai dengan keterpercayaan melahirkan semangat saling mengingatkan terhadap tanaman. Dengan kata lain, warga saling mengawasi, memberi saran, dan memberi solusi.

Dalam konteks ini, Falk dan Kilpatrick[635] menyebutkan bahwa sumber identitas dalam masyarakat di antaranya adalah, 1) *self confidence*, 2) *norms, values, attitutes,* 3) *vision*, 4) *trust*, 5) *commitment to community*. Di sisi

---

yang di*sambat* (diminta secara langsung) dan secara khusus oleh tuan rumah berarti memiliki kedekatan yang lebih baik dibanding yang lain. Wawancara dengan Wardoyo, 12 Januari 2010.

[634] Menurut keterangan beberapa warga, warga lain daerah juga tidak berani mengambil atau mencuri di wilayah Nogosari. Hal ini karena masyarakat memiliki keyakinan bahwa maling yang mencuri di daerah biasanya langsung ketangkap.

[635] Ian Falk dan Sue Kilpatrick, *What is Social Capital? A Study of Interaction in Rural Community* (Paper) (Tasmania: University of Tasmania, 2000), 33. Lihat juga, Ian Falk dan Sue Kilpatrick, "What is Social Capital? A Study of Interaction in Rural Community", dalam *Sociologia Ruralis*, 1, (Januari 2000): 87-110.

lain, dalam proses perkembangannya masyarakat memiliki pengetahuan (*knowledge*) baru. Pengetahuan tersebut di antaranya adalah 1) relasi antar intern dan ekstern komunitas masyarakat, 2) ketrampilan dan ilmu baru tentang sesuatu, 3) pengalaman atau kejadian yang memberikan hikmah/pengetahuan, 4) kemampuan komunikasi, 5) nilai-nilai dari komunitas masyarakat. Sumber identitas dan sumber pengetahuan saling berinteraksi. Interaksi ini menurut Falk dan Kilpatrick[636] melahirkan aksi (*action*) atau kooperasi yang bertujuan untuk mendapatkan keuntungan (*benefit*) bagi komunitas masyarakat dan atau anggotanya. Dengan demikian, *social capital* dalam pandangan Falk dan Kilpatrick adalah "*an accumulation of the knowledge and identity resources drawn on by communities-of-common-purpose*". Definisi baru ini dikembangkan dari Bourdieu,[637] Woolcock.[638]

Jika frame Falk dan Kipatrick ini digunakan untuk membaca fenomena Hutan Santri Jamaah Ilmu Giri, maka tampak adanya interaksi antara *knowledge* dan *identity recourses* yang kemudian melahirkan "identitas baru", yakni Petani Sufi Ilmu Giri. Di antara *knowledge recourses* yang dapat dijumpai di Ilmu Giri adalah 1) eksplorasi nilai-nilai kearifan lokal yang difasilitasi oleh Ilmu Giri yang dilakukan secara rutin setelah *mujāhadah* merupakan sumber pengetahuan mereka, 2) pengalaman spiritual (*spiritual experience*) dalam kegiatan *mujāhadah* sebagaimana diuraikan pada bab terdahulu menjadi *precedents* yang menghasilkan pengetahuan, 3) para tamu yang merupakan *linkages* Pesan Trend Ilmu Giri. Mereka memberikan informasi dan pengetahuan yang dibutuhkan petani berkaitan dengan tanah, hama, pola tanam, peningkatan produk, dan masalah pasar, 4) pasar ide yang termuncul dari proses komunikasi seperti dalam forum *mujāhadah*, *jagong*

[636] Ian Falk dan Sue Kilpatrick, *What is Social Capital?*, 33.

[637] P. Bourdieu, "Ekonomic Capital, Cultural Capital, Social Capital", dalam *Soziale-Welt, Supplement* 2 (1983): 183-198.

[638] Woolcock memberikan definisi tentang *social capital* dengan "*Encompassing the norms and networks facilitating collective action for mutual benefit"* Lihat Woolcock "Social Capital and Ekonomic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework.", dalam *Theory and Society*, 27 (1998,): 155.

bayen, komunikasi dalam *sambatan*, serta 5) pemahaman terhadap simbol-simbol dan fenomena di balik rahasia alam semesta merupakan *knowledge resources*.

Knowledge (pengetahuan) dan *skills* (ketrampilan) yang diperoleh jamaah berinteraksi dengan identitas masyarakat yang ada sebelumnya.[639] Pesan yang berasal dari pemaknaan terhadap simbol, eksplorasi pemahaman dan kesadaran, dan *spiritual experience* berinteraksi dengan modal sosial yang telah ada pada jamaah. Jamaah yang tergabung dalam Hutan Santri menjadi lebih percaya diri (*confidence*).[640]

Konfidensi Komunitas Hutan Santri Ilmu Giri ini semakin meningkat pada saat mereka diundang di Kepatihan Kraton Jogjakarta pada pertengahan 2008 dan mereka mendapat *standing applause* oleh hadirin yang memadati

[639]Dalam observasi partisipan tanggal 13 Maret 2009, peneliti pernah mengikuti *mujâhadah* rutin malam Selasa Pon. Pada saat itu, hadir pengasuh Pesan Trend Ilmu Giri dan para tamu di antaranya ahli geologi UGM (Agus M) dan KH. Junaidi dari Jogjakarta. Setelah *mujāhadah*, pengasuh Ilmu Giri mengekspolarasi konsep *ingkung* (Jawa: ayam yang dimasak dengan utuh dan diikat kaki dan kepalanya). *Ingkung* dalam filosofi Jawa adalah simbol proses "pengungkungan" yang bermakna sebagai proses pendisiplinan hawa nafsu. Dalam Islam, nafsu tidak boleh dihilangkan. Menghilangkan nafsu sama dengan menghilangkan kemanusiaan manusia. Tetapi, *nafsu* dalam diri manusia harus disiplinkan, agar *nafsu* selaras bahkan mendukung kemajuan dan kualitas *ruh*. Sementara itu, KH Junaidi dan Agus mengeksplorasi manfaat alam terhadap manusia. Bumi, menurut KH. Junaidi telah memberikan kebaikan kepada manusia tanpa pandang bulu, sekalipun mereka yang berbuat jahat pada bumi. Oleh manusia, bumi diinjak, dikotori, *dipipisi* tiap hari, tetap memberikan kebaikan-kebaikannya. Walau demikian, manusia yang mengambil pelajaran dari *ingkung*, selalu sadar bahwa angkara murka yang disebabkan dominasi *nafsu* tetap akan membawa dampak buruk pada pelaku dan masyarakat sekitar. Bumi, menurut KH Junaidi, mungkin rela diperlakukan buruk oleh manusia, tetapi yang tidak rela adalah Sang Pembuat Bumi, yakni Allah SWT. Sama halnya, pada saat seseorang berbuat dzalim pada orang lain, sementara orang yang didzalimi bisa saja berdiam (tidak membalas), tetapi yang tidak rela dan marah adalah Sang Pencipta-Nya.

[640] Kepercayaan diri (*self confidence*) adalah suatu keyakinan yang dimiliki individu untuk mengembangkan penilaian positif terhadap diri sendiri maupun terhadap lingkungan atau situasi yang dihadapi serta menerima segala kelebihan dan kekurangan yang dimiliki sehingga dapat mengaktualisasikan diri terhadap lingkungan yang dihadapinya, meliputi 1) percaya pada kemampuan diri sendiri, 2) bertindak mandiri dalam mengambil keputusan, 3) memiliki konsep diri yang positif, dan 4) berani mengungkapkan pendapat. Lihat http://fpsikologi.wisnuwardhana.ac.id/index.php?option=com_ content&task=view&id=12&Itemid=11 (Diakses, 26 Januari 2010). Wawancara dengan Sutardi, 15 Januari 2009. Hasil observasi partisipan, menunjukkan bahwa warga Nogosari yang 97% adalah jamaah Pesan Trend Ilmu Giri memiliki konfidensi yang baik. Menurut Sutardi, konfidensi mereka terbangun dari intensitas pertemuan-pertemuan di Ilmu Giri yang melibatkan orang-orang terkenal. Mereka diajak berdialog dengan santai secara lesehan dan seolah tanpa ada jarak. Bahkan dengan Sultan HB X sekalipun yang merupakan raja mereka, mereka berani bertanya

aula Kepatihan.[641] Komunitas Hutan Santri Ilmu Giri telah menjadi identitas baru bagi masyarakat Nogosari jamaah Ilmu Giri. Identitas baru ini mengembang sejalan dengan berputarnya waktu. Apresiasi lain yang tidak kalah membanggakan untuk komunitas ini adalah dipercayanya Komunitas Hutan Santri Ilmu Giri sebagai pemrakarsa Masyarakat Hutan Republik Indonesia (MHRI) yang dideklarasikan pada September 2009 di Universitas Gadjah Mada (UGM) dan peresmiannya dihadiri oleh Menteri Kehutanan RI di Tepus, Gunungkidul pada 6 Oktober 2009.[642]

Selain keuntungan ekologis yang bernilai ekonomis (berupa *celengan*/investasi), kegiatan berlingkungan oleh Jamaah Ilmu Giri juga bernilai eksistensial. Artinya, kegiatan bertani dan usaha eko-konservasi lahan di sekitar mereka juga berdampak pada citra pada komunitas warga sekitar. Citra dan identitas baru ini adalah modal akumulatif yang kemudian memancing modal (*capital*) baru masuk ke komunitas ini.[643]

---

tentang ganti rugi dan status tanah masyarakat yang sedang hangat dibicarakan untuk pembangunan Sekolah Kepolisian Negara (SPN) di dusun mereka.

[641] "Apresiasi masyarakat terhadap kami demikian tinggi. Pada saat kami dan rombongan masuk ke dalam aula, mereka memberikan *applause* yang luar biasa. Kami tidak mengira ada penghormatan yang demikian ini. Bagi kami, yang lakukan adalah hal biasa, yakni sebagai petani biasa yang hidup biasa-biasa saja. Mungkin kepedulian lingkungan di jaman ini telah dianggap sebagai hal luar biasa yang dapat menjadi sarana penyelamatan makhluk di planet bumi ini". Wawancara dengan Sutardi, 13 Maret 2009.

[642] Masyarakat Hutan Republik Indonesia (MHRI) adalah sebuah Lembaga Swadaya Masyarakat yang berperan memberikan pendampingan, penyuluhan, dan advokasi bagi masyarakat di sekitar hutan. MHRI melakukan mitigasi berkaitan dengan pandangan hidup yang serasi dan selaras dengan lingkungan. MHRI mewadahi beberapa komunitas hutan lainnya di Indonesia. Observasi pasrtisipan pada saat peresmian pada 6 Oktober 2009 di Tepus, Gunungkidul. Lihat juga http://www.pdp.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=4205 (Diakses, 26 Januari 2010).

[643] Beberapa tawaran baru dilayangkan pada Pesan Trend Ilmu Giri dan Komunitas Hutan Santri, pada saat penelitian ini dilakukan (2010), masih pada tahap studi kelayakan, di antaranya adalah 1) Pembangunan Pusat Rusa (*Rusa timorensis*) Indonesia, 2) Pembangunan Unit Manajemen Jati (*Lactona Grandis*) Rakyat yang lebih Prospektif. Pesan Trend Ilmu Giri juga memprakarsai pembangunan Situs Agroforestry Imogiri dengan prinsip *sustainagility*. Lihat *Pembangunan Pusat Rusa* (*Rusa Timorensis*) Indonesia (Proposal), diajukan oleh PT KPH Kijang Majapahit (2010), *Pembangunan Unit Manajemen Jati Rakyat yang Prospektif* (Proposal), diajukan oleh Jati Majapahit Jogjakarta (2010). Nasruddin Anshoriy, *Situs Agroforestry Imogiri, Jogjakarta-Indonesia untuk Dunia: Religious, Sustainable Ekosystem and Proverty Reduction* (Proposal 2010). Proposal tersebut direspon oleh akademisi UGM di antaranya Soenjoto (Guru Besar Hidrolog UGM), Purwanto (ahli agroforestry UGM) sehingga UGM menunjuk Ilmu Giri

Identitas atau atribut bagi Deleuze, adalah ciri khas yang menjadi pembeda. Deleuze mengelaborasi konsep perbedaan dan perulangan dalam teorinya. Dengan dua konsep tersebut Deleuze mengkritik filsafat Barat, terutama berkaitan dengan kanonik identitas dan waktu.[644] Deleuze memahami perbedaan sebagai perbedaan-dalam-dirinya-sendiri (*difference-in-itself*).[645] Perbedaan diafirmasikan atas dirinya sendiri dan ditransformasikan menjadi kemungkinan.

Bagi Deleuze dan Guattari, segala sesuatu yang memiliki ciri khas dan berbeda-beda sesuatu adalah "mesin-mesin". "Mesin-mesin" tersebut saling mengendalikan dalam koneksi dan rangkaian. Cara organ-mesin masuk ke dalam sumber-energi-mesin adalah dengan satu bagiannya memproduksi aliran (*flow*) dan yang lain menginterupsi (*coupure: interrupt; break; cutting off*). Sebagai ilustrasi, bahwa buah dada ibu adalah mesin yang memproduksi susu, dan mesin mulut bayi yang menyusu berangkaian dengan mesin buah dada. Susu adalah energi yang mengalir, sedangkan buah dada dan mulut adalah organ—buah dada memproduksi aliran dan mulut menginterupsi aliran. Mesin mencakup berbagai hal, termasuk hubungan alam dan manusia. Sebagai mesin, hubungan antara manusia dan alam tidak dapat dipisahkan. Hubungan manusia-alam itu disebut sebagai proses produksi, dan keduanya merangkai diri dalam mesin—mesin-produktif.[646]

Dalam konteks Deleuze dan Guattari, jika Hutan Santri disebut sebagai mesin, maka energinya adalah 1) *celengan* (tabungan), 2) eko-konservasi dan 3) eksistensial. Dengan kata lain, *celengan* (tabungan), 2) eko-konservasi, dan *eksistensial* adalah bahan bakar mesin Hutan Santri. Demikian juga, Hutan

---

sebagai bagian dari *trip* peserta Konferensi International tentang Agroforestry pada 11 Maret 2010. Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 14 Januari 2010.

[644] Secara tradisional, filsafat Barat memberikan tafsir absolut pada perbedaan dengan reduksi konsep kesatuan. Dari Plato hingga Heidegger perbedaan ditransformasikan dalam penyatuan konsep tertentu sebagai acuan (referensi) identitas-diri objek.

[645] Roffe, www.iep.utm.edu/d/deleuze.htm (Diakses, 26 Januari 2010).

[646]Deleuze dan Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Transl. Robert Hurley, et al. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 1-2.

Santri adalah salah satu komponen ”gerigi” yang menggerak Pesan Trend Ilmu Giri. Ketiga hal ini adalah pancing untuk mendatangkan kapital baru.

3. Pendidikan Masyarakat

Selain dampak ekonomi, kegiatan eko-sufisme juga berdampak pada meningkatnya peran dan partisipasi masyarakat dalam mengikuti pendidikan. Kegiatan *mujāhadah* rutin setiap malam Sabtu dan Selasa Pon tidak kurang diikuti oleh 300 orang. Memang, kegiatan *kumpulan* warga telah dilaksanakan secara terpisah sesuai dengan RT masing masing atau masjid masing-masing. Menurut penuturan Bardi, *kumpulan* (pertemuan) warga biasanya diisi dengan *rembug* (musyawarah) warga, kalaupun ada siraman rohani berkaitan dengan ibadah *maḥḍah*. Berbeda pola di Ilmu Giri, setelah kegiatan *mujāhadah*, tamu-tamu yang nota bene adalah ahlinya yang datang ke Ilmu Giri kemudian memberikan pengalamannya masing-masing. Mulai dari pengalaman menaman yang baik, merawat jati yang benar, sampai cara membuat film. Pengalaman-pengalaman inilah yang menarik bagi warga sekitar. Pengajian berbasis budaya ini belum pernah dilakukan oleh masyarakat sebelumnya.[647]

Dalam kata lain, kegiatan *mujāhadah* yang dilakukan di Ilmu Giri bermakna sebagai sarana 1) penguatan aspek spiritual (*spiritual empowering*), 2) perekat sosial dan media *ṣilah al-raḥīm* antar jamaah dan jamaah dengan komunitas *linkage* (*social empowering*). Pada aspek *spiritual empowering*, jamaah dapat melakukan *spiritual exercise* bersama *mursyid*. Tujuan utama dari *spiritual empowering* adalah *ṣilah* (jalinan) antara hamba dengan Tuhan. *Ṣilah* (jalinan) ini adalah modal awal (*basic capital*) dalam kehidupan.

Sementara itu, pada aspek kedua, yakni pada tahap *social empowering* jamaah dapat melakukan identifikasi, inisiasi, stimulasi, bahkan imitasi dari “forum” *mujāhadah*. Dalam konteks ini, jamaah mendapat gambaran secara

[647] Wawancara dengan Bardi, Sugito, Sutardi (Jamaah), 14 Januari 2010.

teoritik dari para ahli tentang berbagai hal berkaitan dengan karakter alam, sosial, dan potensi ekonomi yang dapat dikembangkan di sekitar mereka.

Dalam konteks ini, *mujāhadah* secara langsung maupun tidak langsung menjadi "pasar ide", baik ide yang berkaitan dengan pemberdayaan spiritual, sosial, maupun ekonomi. Forum *mujāhadah* menjadi *learning center* bagi masyarakat, atau dalam istilah Freire (1968) dengan *pendidikan popular*.

Di antara stimuli-stimuli sebagai disebut di atas, "forum" *mujâhadah* menstimulasi perubahan *mind set* jamaah berkaitan dengan akses pendidikan. Pandangan awal sebagian besar masyarakat beranggapan bahwa masyarakat desa adalah masyarakat lemah yang *ora sanggup sekolah duwur-duwur* (tidak sanggup sekolah pada jenjang tinggi). Alasannya, sekolah membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Stimuli riil dari forum *mujāhadah* Ilmu Giri ini bagi Sutardi sangat bermanfaat. Rektor UIN Jogjakarta dan Universitas Gadjah Mada (UGM) pada forum ini memberikan stimuli dalam bentuk beasiswa bagi calon mahasiswa berprestasi dari daerah ini. Stimuli beasiswa ini telah dimanfaatkan oleh Sumarsih (UIN Jogjakarta), dan Syamsudi (UIN Jogjakarta).[648]

Stimuli-stimuli dalam bentuk beasiswa bagi siswa Nogosari dapat meningkatkan partisipasi warga dalam menyekolahkan anak-anak mereka. Saat (2009) ini perbandingan melanjutkan sekolah dan tidak melanjutkan adalah 20 : 2 pada lulusan Sekolah Dasar, 20 : 4 pada jenjang SLTP.[649]

Forum *mujāhadah* juga menstimuli partisipasi yang lebih baik berkaitan dengan pendidikan agama. Tidak hanya pada forum *mujāhadah*, jamaah dengan perubahan pola pikir nya menyadari akan pentingnya pendidikan agama yang lebih intens dan lebih baik. Mereka mendorong anak-anaknya untuk *nyantri*. Tahun (2004-2007), tercatat 20 anak jamaah Ilmu Giri yang

[648] Wawancara dengan Wardoyo dan Robi Mustofa, 13 Januari 2010. Wawancara dengan Sutardi dan Nardi Hardjowinoto, 12 Januari 2010. Wawancara dengan Sumarsih pada 16 Januari 2009.

[649] Wawancara dengan Sutardi dan Nardi Hardjowinoto, 12 Januari 2010.

nyantri di beberapa pesantren,[650] yang ini berarti meningkat 330 % dari jumlah sebelumnya (1993 – 2004) yang hanya 6 orang.[651]

Jika merujuk pada perkembangan pendidikan, terutama pendidikan agama, masyarakat Nogosari yang *notabene* merupakan jamaah Ilmu Giri baru "kenal" agama pada tahun 1984an. *Cikal bakal* (generasi pertama) atau tokoh agama pertama yang dikenal masyarakat adalah bernama Mbah Danuri (w. 1990). Dia adalah warga pendatang dari Banyusoco, Gunungkidul Jogjakarta yang *nyantri* dengan Kyai Marjuki Giriloyo sekaligus menjadi *penderek*nya. Selain Mbah Danuri, *cikal bakal* lain yang hidup semasa adalah Mbah Kaum Lama (w. 1993). Sebelum mereka berdiri daerah ini bisa dikatakan *gung liwang liwung* (kosong). Dengan kata lain, *cikal bakal* (pencetus) ini adalah generasi pertama yang secara intens mengajarkan Islam.

Generasi kedua (1993-2003) belajar dengan *cikal bakal*. Di antara mereka adalah Yusuf, Parjan, Maryono, Kliman, Wardoyo, Wasirah. Di samping *ngaji* dengan Kyai Danuri dan Mbah Kaum Lama, warga juga *ngaji* dengan KH. Masyhudi Marzuki dan KH. Somiran pada Jum'at Kliwon dan Jum'at Pon di Masjid Al-Iman dan Masjid Ainun Najah. Bahkan, kedua kyai ini masih memberikan pengajian hingga sekarang pada generasi yang lebih muda.[652]

Sedangkan generasi ketiga (2004–2009) atau generasi saaat ini tercatat 20 santri yang belajar secara intensif di pondok pesantren di luar Ilmu Giri dan 81 santri *kalong* yang belajar pada Taman Pendidikan Al-Quran (TPA) Ilmu Giri (lihat lampiran).[653]

---

[650] Di antara nama-nama santri tersebut adalah Wasirah, Sri Wahyuni, Sri Lestari, Tri Utami (Ponpes al-Muna Giriloyo), Esti Yunarti (Ponpes Nurul Ummah Kota Gede Jogjakarta), Patmi Solihati, Kiki (Ponpes Jejeran Jogjakarta), Wahyudi, Suryadi, Subadi (Ponpes Ar-Romli Giriloyo), Saryanto, Doni Setiyawan, Ridwan (Ponpes Tegal Rejo Magelang), Arif Setiyawan (Ponpes Al-Hikmah Karang Mojo Gunung Kidul Jogjakarta), Mujiyono (Ponpes Tilaman Imogiri), Susi, Novi, Yuli, Rita, dan Rifa (Ponpes al-Fitroh, Temboro, Magetan). Wawancara dengan Robi Mustofa dan Wardoyo, 13 Januari 2010. Wawancara dengan Sugito, 16 Januari 2009.

[651] Generasi sebelumnya yang telah *nyantri* adalah Paimo, Parjan, Gito, Maryono, dan Kilman. Wawancara dengan Wawancara dengan Robi Mustofa dan Wardoyo, 13 Januari 2010.

[652] Wawancara dengan Bardi, 12 Januari 2010.

[653] Dokumentasi TPA Ilmu Giri, 15 Januari 2010.

Meningkatnya partisipasi dalam mengikuti pendidikan baik secara formal maupun non formal tidak terlepas dari peran Ilmu Giri adalah fasilitator pembuat forum *mujâhadah plus.* Forum ini mempercepat terjadinya *shifting of mind* pada jamaah terutama berkaitan kesadaran ekologi. Kesadaran ekologi mendorong percepatan pembangunan infrastruktur (jalan, instalasi air). Baiknya infrastruktur mendorong mobilitas masyarakat yang ini mendorong percepatan pertumbuhan ekonomi dan pendidikan.

B. Dampak Eko-sufisme Jamaah Aolia Panggang

Rangkaian kegiatan *eko-sufisme* Jamaah Aolia yang dilaksanakan oleh kyai dan jamaah, secara nyata memiliki dampak pada beberapa aspek kehidupan, di antaranya adalah,

a. Ketersediaan Air

Panggang adalah nama sebuah desa dan sekaligus nama kecamatan di kabupaten Gunung Kidul, Jogjakarta. Di daerah inilah, berdiri sebuah jamaah yang dipimpin oleh KH. Ibnu Hajar melakukan aktivitas *mujāhadah* (*sewelasan*) sekaligus berlingkungan ini berdiri. Daerah ini juga menjadi pusat kegiatan jamaah ini yang sekarang telah menyebar ke berbagai daerah.

Secara geografis, Gunung Kidul merupakan daerah pegunungan kapur (*karst*)[654] yang didominasi oleh lahan tidak produktif. Wilayah Gunung Kidul meliputi Pengunungan Seribu di selatan, cekungan Wonosari bagian tengah,

[654] Wilayah *karst* biasanya terbentuk dari batu gamping/kapur dan dicirikan drainase bawah tanah. Pelarutan batu gamping dan menyebabkan lubang-lubang kecil hingga meluas hingga bawah. Ini menyebabkan bagian permukaan kekurangan air. Lihat Selby, Earth's Changing Surface: An Introduction to Geomorphology (Oxford: Clarendom Press, 1985), Baca Sudihardo, Tejoyowono N., D. Mulyadi, "Andisolasi Tanah-tanah di Wilayah Karst Gunung Kidul" (Hasil Penelitian) (Jogjakarta: Ilmu Tanah UGM, 2006), 1-8. Lihat juga Sudihardo, Tejoyowono N., *Sekuen Produktivitas di Lahan Karst* (Makalah) (Jogjakarta: UGM, 1996), 1. Ada beberapa karakteristik *karst* menurut Hatma Suryatmojo yakni berkaitan dengan abiotik, biotik, dan social. Baca Hatma Suryatmojo, "Strategi Pengelolaan Karst Kabupaten Gunung Kidul" (Paper) (Jogjakarta: UGM, 2006), 4-7.

dan Pegunungan Agung di bagian utara.[655] Panggang berada pada bagian selatan yang merupakan deteran pegunungan seribu bagian barat.

Daerah ini yang secara geografis berada pada 110^0 21' sampai 110^0 50' bujur timur dan 7^0 46' sampai 8^0 09' lintang selatan memiliki curah hujan sebesar 1720,86 mm/tahun (2007) dan daerah selatan (termasuk Panggang) seringkali memiliki awal hujan paling akhir.[656]

Karakteristik tanah dan curah hujan yang tidak menguntungkan, air menjadi persoalan rutin tahunan masyarakat Panggang. Pada tahun awal 1980an, saat Jamaah Aolia' didirikan (1984) tanah yang *karst* Panggang sebagian besar (80%) masih berbatu. Tanah jenis ini tidak dapat menyerap lebih banyak air, sehingga tanah cenderung kering.

Sebelum mendirikan masjid, KH. Ibnu Hajar yang saat itu telah melakukan pengajian dan *sewelasan* di rumahnya (1975-1983) kemudian bersama dengan para jamaahnya membuat *tandon* (bak) air di bawah tanah. Sebelum ada *tandon* air yang dibuat jamaah pada 1984, masyarakat harus mengantri berjam-jam untuk mengambil air di pancuran yang debitnya sangat kecil di musim kemarau. Pancuran ini terletak di dasar Sungai Dengkeng yang berjarak sekitar 600-1.500 meter dari rumah penduduk.[657]

Sebagaimana disebut di atas, bahwa air adalah "sumber kehidupan" menjadi sangat penting keberadaannya bagi manusia, tidak terkecuali masyarakat Panggang Gunung Kidul. Dengan kesadaran akan kondisi geografis yang demikian, KH Ibnu Hajar secara kontinyu memberikan pemahaman akan spiritual berkaitan dengan sifat dan karakter air.

---

[655] Andi Putranto, "Pandangan Masyarakat Gunung Kidul terhadap Pelarian Majapahit sebagai Leluhurnya (Kajian atas Data Arkeologi dan Antropolgi)", dalam *Humaniora*. Vol. XV, No. 2, (1993): 1.

[656] Lihat http://www.gunungkidulkab.go.id/home.php?mode=content&submode=detail&id=597 (Diakses 29 Januari 2010).

[657] Wawancara dengan Badar dan Muhafid, 16 Januari 2010. Mereka terbiasa berangkat jam 02.00 malam untuk mengantri ambil air untuk satu deligen dengan isi 20 liter air.

Pemahaman ini kemudian melahirkan manajemen air dalam wujud *tandon* air.[658]

Sesuai dengan karakteristik yang dikenalinya, KH. Ibnu Hajar bersama jamaahnya melalukan penangkapan air hujan agar tidak terbuang secara sia-sia. Jamaah bersama kyai membuat bak *tandon* beton pada setiap sisinya. Air hujan yang jatuh di genting atau atau bangunan dialirkan ke talang yang kemudian dialirkan ke bak yang sudah disiapkan. Untuk menghemat lokasi, biasanya bak dibuat di bawah bagunan atau di samping bangunan jika lahan masih tersedia. Bak kemudian ditutup agar air terlindung dari berbagai jenis kotoran yang masuk. Di sisi atas, bak biasanya diberi pintu kontrol untuk keperluan cek air atau instalasinya. Dari bak tampungan air yang ditempatkan pada posisi lebih tinggi, air dapat dialirkan tanpa menggunakan pompa. Sementara bak tampungan yang berada di bawah bangunan atau posisinya lebih rendah dibanding bangunan, air dinaikkan dengan pompa air atau ditimba.[659]

Di antara bak tandon air tersebut adalah sebagai berikut: Pertama, *tandon* air bawah masjid bangunan masjid. Ada tiga lokasi *tandon* air di masjid, 1) *tandon* air yang berada di bawah bangunan sebelah kiri masjid berukuran 7x9x2 (126 m^3) atau setara 126.000 liter[660] atau setara dengan 15,75 tangki air berkapasitas 8.000 liter. 2) *tandon* air yang berada di bawah *pawestren* (tempat shalat wanita) berukuran 9x9x2 (162m^3) atau setara dengan 162.000 liter air, setara dengan 20,25 tangki air berkapasitas 8.000 liter, 3) *tandon* air di sebelah kanan masjid berukuran 9x7x2 (126 m^3) atau

[658] Pemahaman tentang sifat dan karakter khas air diderivasi dari bacaan-bacaan wirid. *Al-Asmā' al-ḥusnā* yang selalu dibaca pada *sewelasan* dieksplorasi maknanya. Misalnya, Allah memiliki *asmā' al-Khāliq, al- Muṣawwir, al-Mudabbir* (Maha Pembuat, Maha Perancang, dan Maha Pemelihara). Nilai-nilai ini ditransformasikan dengan bahasa masyarakat untuk melakukan kegiatan berlingkungan. Dalam konteks mencari solusi masalah air, masyarakat diberikan contoh langsung oleh kyai melakukan pesan *wirid-wirid* yang sering dibaca, baik secara jama'ah maupun secara individual. Dengan demikian, wirid dapat berimplementasi menjadi bak *tandon* air sebagai wujud pengejawantahan imitasi sifat Tuhan (*taḥalluq bi akhlāq Allāh*). Wawancara dan *Focus Group Discussion* (FGD) dengan pengikut Jamaah Aolia Slamet, Badar, Muhafid, Purwanto, Sabar, 27 Agustus 2009. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009 saat menyertainya dalam sebuah perjalanan menuju tempat pengajian di Wonosari, Jogjakarta.

[659] Observasi Lapangan, 16-20 April 2009.

setara 126.000 liter atau setara dengan 15,75 tangki air berkapasitas 8.000 liter. Dengan demikian, di masjid Jamaah Aolia pada musim kemarau terdapat 414 m^3, atau 414.000 liter air, setara dengan 51,75 tangki air (pertangki 8.000 liter). Artinya, masyarakat dapat menghemat pengeluaran untuk membeli air untuk keperluan cuci dan mandi sebesar Rp. 4.140.000,- pertahun.[661]

Selain di masjid, terdapat bak *tandon air* bawah tanah yang dibuah jamaah di komplek *Bustān al-'Ashiqīn*. Luas *tandon* air di kompleks ini mencapai 12x25x2,5 (750 m^3) atau setara dengan 750.000 liter air, setara dengan 93,75 tangki air (kapasitas 8.000 liter), atau setara dengan tabungan uang sebesar Rp. 7.500.000,- pertahun.

Demikian juga di kompleks rumah kyai terdapat *tandon* air yang kapasitasnya sekitar 45 m^3 atau sekitar 45.000 liter air,[662] atau 5,26 tangki air (kapasitas pertangki 8.000 liter), atau setara dengan menghemat uang Rp. 450.000,- untuk keperluan membeli air.

Tandon air yang lain dapat dijumpai di bawah bangunan calon pekuburan kyai di puncak gunung atau lokasi yang dihutankan kyai dan jamaah. Luas tandon air cadangan *ketigo* (Jawa: musim kemarau) adalah 6x5x2 (60 m^3), atau 60.000 liter air setara dengan 7,5 tangki air (kapasitas pertangki 8.000 liter), atau setara dengan Rp. 600.000,- pengeluaran uang untuk keperluan membeli air.

Teknik ini kemudian direplikasi oleh para jamaah yang sekarang keberadaan tandon air model Jamaah Aolia telah mencapai ratusan bak yang tersebar di beberapa tempat seperti Panggang, Tepus, Banyumeneng, dan daerah lainnya.[663]

---

[660] 1 liter = 1 dm3 1 m3 = 1000 dm3 = 1000 liter jadi 1 m3 = 1000 liter.

[661] Dengan asumsi harga per 1 tangki air (kapasitas 8.000 liter) PDAM Rp. 80.000,- Wawancara dengan Badar, 17 Januari 2010.

[662] Peneliti menjumpai beberapa bak di samping kiri rumah kyai, di depan rumah, dan di belakang rumah sekitar 6 bak air di bawah bangunan taman (depan rumah), dan di bawah tanah (di samping kiri rumah), 6 bak tandon air tersebut jika diakumulasi sekitar 45 m^3 yang menampung 45.000 liter air cadangan untuk musim kemarau. Observasi 28 Agustus 2009.

[663] Wawancara dengan Muhafid, 19 Januari 2010.

Selain *tandon* air yang berguna sebagai cadangan air musim kemarau, kyai bersama jamaah membuat resapan air di kompleks *telaga pengilon*. Resapan air ini mirip dengan teknik biopori yang gunanya menangkap luapan air hujan yang mengalir dari selokan-selokan. Lokasi *tandon* ini berada pada tanah cekungan yang lebih rendah dibanding yang lain. Tandon ini berukuran (panjang, lebar, dalam) 25x20x3,5 (1.750 m^3), atau setara dengan 1.750.000 liter. Bahkan pada musim penghujan, kolam ini tidak mampu menampung aliran air yang meluap. Konstruksi tandon ini tidak seperti *tandon-tandon* lain. Sisi kanan kiri tandon hanya diberi batas batu yang tertata secara rapi untuk keperluan serapan. Air tandon ini berguna untuk suplai serapan sumur dan mata air di sekitar *telaga*.[664]

Air tandon ini biasanya digunakan oleh masyarakat sebagai sarana kakus, cuci, mandi (MCK), dan keperluan ibadah (seperti *wudhu*) Untuk air minum, mereka biasanya membeli dari PDAM, per tangki Rp. 80.000,- hingga 100.000,-/per 8.000 liter atau menggunakan jariangan PDAM bagi yang telah terpasang instalasinya. Tapi, pada saat krisis air, mereka terpaksa minum air tandon yang tersimpan di masjid atau di tempat lain yang masih ada cadangan air.

Selain untuk MCK dan air minum, khusus air di masjid juga diyakini oleh warga sebagai air obat. Hal ini karena setiap acara *sewelasan* tutup *tandon* air dibuka. Mereka meyakini sebagai air *manâqib* yang dapat digunakan untuk keperluan obat.[665]

---

[664] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009, 18 Januari 2010.

[665] Pada saat *sewelasan* yang di dalamnya berisi pembacaan *Manāqib Shaykh al-Qādir al-Jīlānī*, para jamaah membawa air kemasan. Air tersebut ditaruh di depan kyai dalam kondisi terbuka (tanpa tutup). Berbagai ukuran dan jenis ukuran kemasan yang tampak pada acara ini, mulai dari botol yang berukuran 0,5 liter, 1 liter, hingga galon 19 liter. Dengan penjelasan kyai bahwa doa akan ”meresap” dalam air yang kemudian mempengarui molekul air. Molekul air akan menjadi terarah positif, dan ini baik untuk kehidupan, termasuk kehidupan manusia. Wawancara dengan KH. Ibn Hajar 19 April 2009. Observasi Partisipan dalam Pengajian di Tepus (materi berkaitan dengan keselarasan molekul air dan *Do'a Manāqib*), 26 Agustus 2009. Pada saat penelitian dilakukan (2009), peneliti menjumpai seorang tamu yang berkonsultasi kepada kyai perihal penyakitnya. Selama hampir 6 hari, tamu ini tidak bisa tidur. Kondisi tersebut telah dibawa ke beberapa dokter dan belum hingga saat itu belum ada obat yang cocok. Tamu ini disarankan oleh kyai untuk membaca beberapa *wirid* dan minum air *manaqib* yang diambil dari tandon air bawah masjid. Dua hari setelah mengikuti saran kyai, tamu yang sakit ini berangsur

b. Forum *Ṣilah*: *Murīd – Mursyid*

Masjid Jamaah Aolia' adalah sentral bagi kegiatan jamaah. Ibnu Hajar memulai berbagai aktivitas sosial dan lingkungan bermula dari masjid. Masjid baginya adalah pondasi bagi masyarakat. Artinya, seluruh aktivitas jamaah dan warga ditata dan didesain dalam *frame* berbasisi masjid sehingga seluruh aktivitas kemudian bernilai sebagai upaya kepatuhan dan ketundukan pada Allah. Bukan berarti kehidupan yang disetting di luar masjid tidak bernilai ibadah. Tetapi, kegiatan yang *start*nya di masjid akan mengingatkan dan meluruskan niat bagi para pelakunya agar tetap dalam kerangka pengabdian pada Allah semata.[666]

Terlebih ketika masjid ini dikaitkan dengan nama yang disandangnya, yakni Jamaah Aolia. Baginya, nama yang amat berat ini bukan dalam rangka mendapatkan status di hadapan manusia, dan bukan karena *sok*. Tetapi, nama tersebut digunakan untuk memperteguh keyakinan dan niat agar segala yang dilakukan dari *start* ini dapat mendekatkan pada cinta sejati, yakni Allah SWT. Bagi KH. Ibnu Hajar, para *awliyā'* adalah kekasih Allah. Orang yang dikasihi-Nya sama dengan dicintai-Nya. Dalam *frame* itulah masjid digunakan untuk beraktivitas. Dengan kata lain, masjid digunakan sebagai *starting point* untuk meraih kebermaknaan hidup yang sejati, yakni Cinta dan Ridha Allah SWT.[667]

Dalam pembahasan terdahulu, Cinta yang dimaksud KH. Ibnu Hajar adalah cinta yang dibingkai *frame* syariah, yakni ibadah dalam konteks *fiqhī*. Artinya, cinta yang tidak berawal dari masjid baginya tidak cinta yang sejati.

Bagi Ibnu Hajar, masjid digunakan untuk memperkuat sinyal Cinta Tuhan. Secara teoritik, sinyal-sinyal Cinta Tuhan dan menguat dan memantul pada diri seorang hamba jika hamba tersebut dalam *state* ketaatan. *Baṣīrah* mereka dapat cemerlang jika ada kepatuhan dari seorang hamba. Walau demikian, praktik ini tidak semudah membalik telapak tangan. Bagi sebagian

sembuh, pulih seperti sediakala. Wawancara dengan Kholil (tamu KH. Ibnu Hajar), 23 Juni 2009. Tamu ini kemudian bertekat menimba ilmu dari kyai ini.

[666] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Januari 2009.

besar orang, terutama bagi pemula perlu ada media untuk memunculkan sinyal Cinta Tuhan dalam diri seorang hamba. Media tersebut di antaranya adalah forum-forum yang dicipta dan diadakan di Masjid Aolia' ini. Dalam konteks ini, forum-forum di dalam masjid digunakan sebagai pamantik munculnya Sinyal Cinta Tuhan dalam diri jamaah.[668]

Forum yang dimaksud adalah forum *ṣilah* (ketersambungan) antara jamaah (*murīd*/santri) dengan guru (*mursyid*/kyai), atau antar satu anggota jamaah dengan jamaah lain. Alasannya adalah bahwa setiap jamaah memiliki tingkat spiritualitas yang berbeda antara satu dengan yang lain. Bahkan, walaupun senior secara umur belum tentu maju (tua) dalam tingkat spiritualitasnya. Dalam konteks ini, jamaah yang satu dapat belajar dengan jamaah lain baik secara fisik (lahiriyah) maupun secara rohani (spiritual).

Ṣilah dalam forum di Masjid Jamaah Aolia' tersebut menjadi bagian dari resonansi spiritual para jamaah. Di samping itu, para jamaah juga mendapatkan pantulan getaran (resonansi) dari kualitas spiritual kyainya.[669] Dalam konteks *ṣilah* ini, menurut penuturan KH. Ibnu Hajar, bahwa energi guru biasanya memancar pada murid saat *ṣilah* (sambung). Energi ini biasanya dapat dirasakan oleh murid-murid yang peka spiritualnya. Bagi mereka yang tidak atau kurang peka seolah biasa dan tidak terjadi apa-apa.[670]

Di samping *ṣilah*nya resonansi spiritual, forum tersebut digunakan untuk mengeksplorasi sifat-sifat baik para *awliyā'* dalam upaya melakukan pendekatan kepada Allah. Di antara sifat para *awliyā'* menurut KH. Ibnu

---

[667] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Januari 2009, 2 September 2009.

[668] Wawancara dengan KH. Ibh Hajar, 17 Januari 2010.

[669] Beberapa kali peneliti menjumpai para jamaah yang masih muda usia (25-40) terisak menangis pada saat *dhikr* secara jamaah, terutama pada acara *sewelasan* dan *manaqiban*. Observasi partisipan di Panggang, Tepus, dan Wonosari, 24, 25, 27 Agustus 2009.

[670] Pengalaman ini disampaikan oleh Agung (Jamaah yang datang dari Salatiga) mengatakan bahwa pada saat pelafazan *dhikr la ilāha illā Allāh* jiwanya seolah melambung ke langit, dan pada saat itu (observasi partisipan), banyak jamaah yang *istighrāq* (tenggelam) dalam *dhikr* tersebut. Menurut penuturan Ibnu Hajar, untuk mengurangi *istighrāq*nya jamaah kyai kemudian mengatur alunan dhikr, dan keadaan ini dapat mengendalikan kondisi jamaah. Wawancara dengan Ibnu Hajar dan Agung, 24 Agustus 2009. Observasi Partisipan 24 Agustus 2009.

Hajar adalah menyintai Allah lebih dari yang lain (*asyadd ḥubb li Allāh*).[671] Dari Cinta yang jenis ini, mereka (para *awliyā'*) tidak pernah mengejar status di hadapan manusia yang sifatnya semu. Mereka berani berkorban demi yang dicintanya, sekalipun kematian mengancamnya. Contoh yang pernah disampaikan adalah keteguhan kekasih Allah, yakni para mantan tukang sihir Fir̤aun yang secara spontan mendapatkan hidayah Allah melalui *mu'jizat* Nabi Musa. Mereka tidak takut ancaman salib dan mutilasi secara silang oleh Fir'awn.[672]

Tidak hanya itu, forum ini juga menggali kebiasaan baik Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (w.1166 M) dalam menjalani kehidupan sosial. Analogi yang diberikan oleh KH. Ibnu Hajar adalah sama halnya seseorang yang menyintai seorang wanita, dia akan menyintai dan menghormati barang-barang miliknya.[673] Karena cintanya pada Allah, para *awliyā'* menyintai produk atau cipta-ciptaanNya. Tidaklah seorang *awliyā'* atau kekasih Allah jika dia masih memperlakukan alam semesta secara sewenang-wenang untuk kepentingan nafsunya sendiri. Jika demikian, maka dia bukanlah *awliyā' Allāh* tetapi *awliyā' al-nafs* atau *awliyā' al-syayṭān* (kekasih *nafs* atau setan). Bagi KH. Ibnu Hajar, *awliyā' Allâh* pasti akan menghormati milik Allah. Karena alam semesta ini semua milik Allah, maka dia akan selalu hati-hati memperlakukan alam agar pemiliknya tidak marah (*ghaḍab*) dengannya. Dalam konteks ini, menghormati alam adalah memperlakukannya secara *bi Allāh* dan *fī Allāh*.[674] Artinya, memperlakukan dan milik Allah termasuk alam semesta sesuai dengan ketentuan Allah (*bi Allāh*), dan untuk tujuan mendapat *riḍa* Allah (*fī Allāh*).

Transformasi kesadaran dalam forum melalui *ṣilah* (ketersambungan) antara jamaah dengan para *awliyā'* ini difasilitasi oleh kyai di masjid. Dalam

[671] QS. 2: 125
[672] QS. 7: 124.
[673] Seseorang yang menyintai orang lain, secara alamiyah akan menyintai hal-hal yang berkaitan dengannya, di antaranya adalah propertinya.
[674] Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 18 Januari 2010.

konteks ini *awliyā'* dapat dijadikan sebagai *wasīlah* (media) dan *masdar* (sumber) belajar bagi jamaah.

Bagi para jamaah, forum seperti *sewelasan* ini memberikan pencerahan batin dan ketenangan jiwa. SL (54 tahun), misalnya yang mantan pengusaha yang bangkrut merasa mendapatkan ketengangan batin setelah bergabung dengan jamaah ini.[675] Demikian juga DW (49), jamaah perempuan yang merasa sangat berarti bergabung dalam kegiatan *sewelasan* dan kegiatan lain pada Jama'ah Aolia'.[676]

Forum *ṣilah* ini juga digunakan oleh jamaah untuk *tabarrukan* atau *ngalap berkah* (Jawa: mengharap berkah). Selain *ngalap berkah* (mencari berkah) dari para *awliyā'* terhadulu yang sering digambarkan oleh kyai, jamaah sendiri berkeyakinan bahwa kyainya sendiri (KH. Ibnu Hajar) adalah seorang *awliyā'*.[677]

---

[675] Menurut penuturan kyai, SL adalah salah seorang jamaah yang intensif berada di rumah kyai. Dia ditampung kyai karena kondisi ekonominya tidak memungkinkan. Dia adalah mantan pengusaha kaya yang bangkrut. Karena bangkut anak istrinya meninggalkanya. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009. Wawancara dengan SL, 2 September 2009.

[676] Demikian DW, dia adalah jamaah perempuan yang telah mengikuti secara aktif selama empat tahun sebelum suaminya meninggal (2009). Bekal pengajian dan *sewelasan* dijadikan bekal bagi DW pada saat kematian suaminya di rantau (Papua). Observasi partisipan, 27 Agustus – 1 September 2009.

[677] Muhafid (jamaah senior) menjelaskan bahwa Pak Kyai (sebutan KH. Ibnu Hajar) memiliki beberapa *karāmah*. Di antara karomah itu adalah 1) dapat membaca pikiran orang lain, 2) dapat berada di beberapa tempat (3-4) pada saat waktu yang sama, 3) mati suri selama tiga hari, 4) berkomunikasi dengan roh dan jin, 5) memiliki mobil istimewa yang pernah jalan sendiri mencari orang hilang. Wawancara dengan Muhafid, 23 Agustus 2009, Wawancara dengan Purwanto, 23 Agustus 2009. Beberapa *karāmah* tersebut peneliti klarifikasi. Di antara kemampuan membaca pikiran orang, adalah pada saat seseorang diminta *munājat* di tempat pengimaman masjid, tempat kyai mengimami shalat. Biasanya murid atau tamu yang diminta membaca *wirid* di dalam pengimaman dipantau oleh kyai dari rumah. Menurut pengalaman penulis, paginya kemudian perasaan yang dialami di dalam pengimanan ditebak oleh kyai. Dari beberapa pengalaman peneliti dan orang yang ditebak mengatakan ada kesesuaian antara tebakan kyai dan perasaan pelaku. Berkaitan dengan kemampuan berada di beberapa tempat, sebagaimana dituturkan pada peneliti bahwa pada saat *tadarrus* pada bulan ramadhan (saat itu peneliti juga mengikuti *tadarrus*), kyai berada di beberapa tempat, 1) di masjid bersama jamaah dan bertadarrus, 2) menemani seseorang jamaah yang sedang membuat skripsi S.1 pada Universitas Gadjah Mada, 3) dan bersama dengan salah seorang yang sedang *miqāt* untuk umrah di Taṇim. Kyai juga menjelaskan bahwa biasanya keadaan tersebut kemudian ditindaklanjuti oleh orang yang ditemani dengan adanya kontaks melalui *handphone* yang semula nomornya tidak dikenal, dan orang tersebut merasa pernah berjumpa dengan Kyai. Di antara orang-orang yang merasa pernah berjumpa dengan "pecahan" kyai adalah jamaah orang asing di Swedia, di Kalimantan, dan Pekanbaru. Berkaitan dengan mati suri, KH. Ibnu Hajar pernah dianggap mati suri oleh warga Panggang dan para Jamaah. Menurut kyai, ia diajak oleh seseorang untuk menyaksikan kekuasaan

Tabarrukan (mencari berkah dari sang kyai) tersebut tampak pada kebiasaan jamaah berebut sisa minum atau makanan kyai. Di samping itu, jamaah juga berusaha mencium tangan kyai.[678] Sekalipun kyai mencoba untuk menyembunyikan tangannya agar tidak dicium.

Di samping sebagai *ṣilah* sebagaimana di atas, jamaah juga belajar pada forum *ṣilah* melalui pujian-pujian yang sebagaian disyairnya diciptakan kyai. Syair-syair tersebut dibaca secara berjamaah (kolektif) pada saat menjelang shalat. Syair tersebut hakikatnya adalah berisi *pitutur* (pelajaran) moral dan *ṣalāwāt*.

Menurut KH. Ibnu Hajar, syair yang dia ciptakan digunakan untuk beberapa kepentingan, 1) pelajaran, dan 2) pemanfaatan waktu. Dalam konteks pelafalannya, syair tersebut dibaca minimal sekali dalam sehari.[679]

c. *Greening* pada Lahan dan Produktif

Sebagaimana uraian yang telah disebut di atas, Panggang adalah kawasan *karst* dengan ciri batu kapus yang keras dan runcing pada permukaannya. Menurut penuturan beberapa orang jamaah, bahwa lokasi di sekitar masjid dan hutan yang sekarang telah hijau, dulu adalah batu kapur runcing-runcing. Daerah tersebut jarang dirambah karena batu-batunya yang menakutkan.[680]

Dalam beberapa forum *sewelasan* dan *mujāhadah*nya, Ibnu Hajar selalu memotivasi dirinya dan jamaah untuk *takhalluq bi akhlāq Allāh* (meniru

---

Allah yang sangat luar biasa. Dia menyaksikan cahaya yang berlapis-lapis dan sangat sulit digambarkan, dan dalam pengalaman perjalanan tersebut tidak ada satu langkah, satu jengkal, dan datu detik pun perjalanan yang melupakannya pada Tuhan. Setiap langkah, jengkal, detik, dan panorama cahaya yang dia pandang adalah *dhikr Allāh*. Baginya ini adalah *mi'raj* kecil yang diberikan padanya. Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 13 Januari, 23-30 Agustus, 1-6 September, 2009, 16-17 Januari 2010.

[678] Seusai *sewelasan*, pengajian, dan *tadarrusan* para jamaah berebut sisa makanan yang ditinggalkan kyai. Observasi partisipan, 12Agustus 2009.

[679] Menurut pengamatan partisipan peneliti, ada keajegan shalat yang digunakan sebagai puji-pujian menjelang shalat. Puji-pujian ini digunakan untuk menunggu imam, yakni Sang Kyai sendiri yang akan mengimaminya, kecuali kyai dalam keadaan tidak enak badan atau bepergian ke luar kota yang intensitasnya sangat jarang. Observasi partisipan, 13 Januari, 23-30 Agustus, 1-6 September, 2009, 16-17 Januari 2010.

[680] Wawancara dengan Badar, 17 Januari 2010.

akhlak Allah). Sebagaimana disebut di atas, pada saat *takhalluq bi akhlāq Allāh* ini diarahkan pada masalah krisis air, maka yang muncul adalah *tandon* air yang berwujud bak-bak air.

Dalam konteks kehidupan petani, menurut Ibnu Hajar bahwa *raḥmān dan raḥīm* dapat diimplementasikan pada kasih sayang pada lahan yang digarapnya. Menelantarkan lahan sama dengan mencampakkan sifat *raḥmān dan raḥīm* Tuhan. Sikap cuek terhadap lahan sama dengan tidak berkembangnya sifat *raḥmān* dan *raḥīm* dalam diri *'Abd Allāh*. Proses mitigasi ini mirip dengan dilakukan oleh kyai pada saat penyadaran akan perlunya *tandon* air dan pendirian masjid. Mitigasi yang berkaitan dengan *tadbīr* (pengaturan/pengolahan) lahan ini kemudian memantik munculnya sikap pada diri kyai dan jamaah.

Kedua, mitigasi berkaitan dengan motivasi yang berkaitan dengan aspek-aspek positif atau manfaat-manfaat *takhalluq bi akhlāq Allāh* secara baik secara eksistensial maupun dampak ekonomi. Paparan akan manfaat dan dampak positif tersebut digunakan untuk memberikan stimuli (rangsangan) bertindak. Manfaat-manfaat tersebut diorientasikan pada kebutuhan manusia yang dibingkai *bi Allāh* dan *fi Allāh* (antroposenstris teis). Di antara manfaat eksistensial adalah manfaat *ajr ghayr mamnūn* (balasan yang tidak akan berhenti), dari kegiatan bersedekah selagi tanaman yang ditanam oleh jamaah. Bahkan, kebaikan yang diberikan jika mereka betul-betul berbuat *bi Allāh* dan *fi Allāh* adalah *khayr min alf syahr* (lebih baik dari 1.000 bulan).

d. **Tenaga Kerja Murah**

Seperti di Ilmu Giri, tradisi *sambatan* dilakukan pada Jamaah Aolia Panggang, sebagaimana juga dilakukan pada masyarakat Jawa pada umumnya. Dalam tradisi *sambatan*, mereka saling menolong, ketika salah satu warga sedang melaksanakan hajat. Modal sosial yang bernama *sambatan* ini digunakan oleh jamaah Aolia untuk kepentingan sebagai tindak lanjut

SPS UIN JAKARTA

pesan *sewelasan* dan *mujâhadah* yakni kegiatan berlingkungan hidup dan kegiatan sosial lainnya.

Sebagaimana penuturan Sabar,[681] sebagaimana tindak lanjut pembuatan hutan di kawasan belakang masjid yang mencapai sekitar 15 hektar, jamaah kemudian melakukan pengorganisasian diri secara natural berkaitan dengan kegiatan perluasan wilayah hutan sesuai dengan lahan yang dimiliki jamaah.

Penghutanan lahan di kawasan *karst* membutuhkan biaya lebih besar dibanding lahan non *karst*. Oleh karena itu, untuk mengatasi hal ini Jamaah Aolia Panggang melakukan pengorganisasian diri mereka sebagai wujud kebersamaan antar jamaah. Dalam konteks ini, kyai memiliki peran sebagai fasilitator terbentuknya pokja (kelompok kerja) yang mewadahi potensi jamaah untuk melakukan kegiatan *eco-healing*.

Anggota pokja (kelompok kerja) terdiri dari 5-7 orang yang secara intensif dan bergantian (*rolling*) melakukan kerja, mulai dari 1) pembersihan lahan dari semak dan pepohonan yang dianggap tidak produktif, 2) pembongkaran (*thithik*) batu kapur/*karst*, 3) pebuatan terasering, 4) pengisian tanah, sampah organik, atau kompos jadi pada terasering, 5) penanaman pohon. Model ini diadaptasi dari pengalaman kerja *eco-healing* model KH. Ibnu Hajar pada saat penghutanan lahan di belakang masjid. Dengan demikian, pokja ini merupakan perpanjangan tangan *eco-healing* yang dilakukan jamaah dengan kyai sebagai pesan dari *sewelasan* dan *mujāhadah*.

Dalam pokja disepakati beberapa mekanisme, 1) warga yang mendapat giliran lahannya dikerjakan (tuan rumah) membayar tenaga *sambatan* Rp. 3.000,- perorang/hari, 2) tuan rumah menyediakan logistik (konsumsi) sekedarnya, 3) ongkos biaya *sambatan* sebagian digunakan untuk kas.[682] Secara ekonomis, masyarakat dapat menghemat pengeluaran untuk ongkos pekerjaan Rp. 22.000,- perhari/perorang.[683]

[681] Wawancara dengan Sabar, 23 Agustus 2009.
[682] Wawancara dengan Sabar, 25 Agustus 2009.
[683] Dengan asumsi perhitungan bahwa ongkos kerja di daerah ini antara Rp. 25.000-27.500/hari/orang (2009). Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 24 Agustus 2009.

Upaya ini dilakukan oleh dengan motivasi *fastabiq al-khayrāt* (berlomba-lomba untuk kebaikan) sebagai implementasi dan manifestasi dari wujud *dhikr 'amalī*. Dengan konsep ini, pokja satu dengan pokja lain saling belajar, tukar pengalaman, dan menunjukkan prestasinya. Luas lahan yang digarap dan hasil pekerjaan mereka diwujudkan dengan tumbuhnya pepohonan yang ditanam. Dalam konteks ini, masyarakat yang tergabung dalam pokja telah secara *automatic* bekerja sesuai dengan giliran dan kesepakatan dalam kelompoknya.

Yang menarik dalam proses kerja Pokja (kelompok kerja) pada Jamaah Aolia' adalah, 1) tersedianya tenaga yang berpengalaman dalam pengelolaan lahan *karst* model Jamaah Aolia. Pengelolaan model terasering ala Jamaah Aolia ini diadopsi dari pengalaman langsung yang diberikan dan dicontohkan oleh kyainya, KH. Ibnu Hajar,[684] 2) tenaga tersebut diapresiasi sesuai dengan kemampuan masyarakat di daerah ini. Artinya, ketersediaan tenaga ini dapat diakses oleh warga sesuai dengan kemampuannya. Ongkos tenaga yang mahal menyebabkan minimnya daya beli (guna) masyarakat. Minimnya daya beli (guna) tenaga tersebut menjadi penyebab tidak jalannya kegiatan yang digagas secara bersama. Hingga sekarang hasil kerja Pokja tersebut dapat dilihat hasilnya, yakni sebagai sebuah hutan yang sedang tumbuh berkembang yang luasnya mencapai 150 hektar.

Dalam konteks ini, ide dan model *eco-healing* KH. Ibnu Hajar yang berbasis spititual telah direplikasi oleh jamaahnya tanpa keterlibatan kyai secara langsung di lapangan. Selanjutnya, kyai memberikan motivasi-motivasi spiritual dan moral dalam kegiatan berlingkungan melalui

[684] Model ini sebelumnya belum dikenal oleh masyarakat di Gunung Kidul. Menurut pengamatan peneliti, model pengelolaan karst di beberapa tempat hanya dilakukan pengerukan dan kemudian hasil kerukan ditanami jati (*Tacotana Gandis*) atau tanaman lainnya. Bahkan, di Ilmu Giri pun pengelolaan *karst* tidak serapi model Jamaah Aolia yang diadopsi dari kyainya, KH. Ibnu Hajar. Model terasering ini masih dalam proses perolehan hak paten. Observasi partisipan oleh penulis di beberapa tempat seperti di Hutan Santri Ilmu Giri (Imogiri, Bantul), beberapa hutan masyarakat di Tepus (Gunung Kidul), dan tempat lain di Gunung Kidul, 6 Oktober 2009. Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009. Wawancara dengan Muhafid, 2 September 2009.

sewelasan, mujāhadah, dan pengajian lain sebagai wujud pengabdian dan pengejawantahan *asmā' Allāh* di bumi.

Dalam akhir acara *sewelasan* misalnya, tradisi sewelasan kyai mengingatkan pada jamaahnya untuk selalu *dzikr* di mana pun berada, "pada saat menata batu pada terasering sekalipun".[685] Hal ini mengingatkan pada jaman kejayaan dan motif batik pesisiran yang mana para murid tarekat melakukan kegiatan batik dengan aktivitas *dzikr Allāh.*[686]

Menurut KH. Ibnh Hajar, Allah menata (*dabbara*) dan menyempurnakan (*sawwâ*) alam semesta ini. Sebagai wakil-Nya, semestinya manusia selalu melakukan apa yang dikerjaan oleh yang diwakilinya. Sebagaimana dalam proses membatik, menata lingkungan mulai dari proses membersihkan lahan, *thithik* (Jawa: memecah) batu, memungut tanah, menata batu untuk tanggul terasering, hingga menanam adalah proses "pembatikan" alam. Proses membatik pada *mori* (kain putih) adalah proses memberi gambar terbaik agar kain putih tersebut indah dilihat, dan menjadikan indah yang memakainya. Sementara proses "pembatikan" alam adalah menjadikan indah lingkungan sekitar. Proses membuat indah pada segala sesuatu inilah implementasi dari seluruh *dzikr Allāh.*[687]

---

[685] Menurut penuturan jamaah, dalam berbagai pengajian dan *sewelasan* KH. Ibnu Hajar seringkali mengingatkan kepada jamaahnya akan pentingnya *dzikr* Allah dalam berbagai aktivitas. Dia sering mengatakan dan menyontohkan secara langsung bagaimana *dzikr al-Asmā' al-Ḥusnā* dilakukan pada saat menata batu pada terasering. Baginya, batu-batu yang ditata akan menjadi saksi kalau kita (penatanya) telah mencoba melakukan upaya pemakmuran bumi sebagai wujud dari misi *khalīfah Allâh*. Wawancara dengan Badar dan Muhafid, 27 Agustus 2009.

[686] Membatik bagi seorang jamaah tarekat adalah tidak hanya sekedar bekerja dan menggambar. Membatik adalah *dzikr Allah* yang dapat menjadikan sarana *futuh* (istilah sufi untuk menggambarkan keadaan di mana sudah tidak ada lagi penghalang antara hamba dengan Penciptanya) bagi seorang jamaah. Ada apa dengan batik? Batik pesesir Jawa digunakan oleh para mursyid untuk menerangkan masalah hati dan penghiasnya. Batik biasanya dibuat di atas *mori* (kain putih). Putih itu melambangkan kebersihan. *Mori* adalah ibarat hati. Titik tolak semua agama maupun religiusitas apa pun adalah hati. Batik adalah menghias. Jika hati sudah dihiasi dengan Ke-Maha-Indah-an dan Ke-Maha-Sempurna-an Sang Maha Pencipta, maka tidak ada apa pun yang yang dilakukan selalu merujuk pada hiasan yang menempel pada mori tersebut, yakni sifat-sifat yang indah dan baik. Perbuatan manusia akan seindah batik yang dilukiskan pada mori tersebut. Lihat pengalaman ini pada seorang jamaah tarekat pada http://leoden.net/kontemplasi-perajin-batik/ (Diakses, 5 Maret 2009). Lihat juga Achmad Ilyas, "Wajah Kosmopolitan Batik Pekalongan", dalam http://batikjlamprang. multiply.com/journal/item/1 (Diakses, 23 April 2009).

[687] Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Januari 2010.

Dalam konteks *eco-healing* yang dilakukan oleh Pokja, Bagi KH. Ibnu Hajar terdapat proses membuat indah, 1) indah sosiologis, 2) indah ekologis, 3) indah (murah) ekonomis, 4) indah spiritual. Indah secara sosiologis, antar warga dapat *raket* (akrab) melalui kegiatan *sambatan*. *Ṣilah sambatan* dalam kegiatan ekologis ini melahirkan ”batik” alam yang indah (ekologis) dengan modal yang tidak banyak (indah/murah secara ekonomis), dan proses pembatikan alam dilakukan dalam rangka *dzikr Allāh* (indah spiritual).

OOOOOO

SPS UIN JAKARTA

BAB VII

P E N U T U P

A. Kesimpulan

Disertasi ini menemukan jawaban bahwa konsep Eko-sufisme pada Jamaah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia' Panggang bertumpu pada pemahaman tentang sistem wujud. Sistem wujud dalam konsepsi kedua jamaah memiliki karakteristik dinamik korelasional. Artinya, wujud semesta bergerak mulai dari yang paling sederhana menuju menjadi lebih sempurna. Kualitas penyertanya ditentukan oleh kualitas sebelumnya. Artinya, manusia tidak akan berkualitas baik jika keberadaan wujud lain pada tahapan sebelumnya (mineral dalam tanah, tumbuhan, dan hewan) berkualitas buruk. Pemahaman terhadap sistem wujud secara spiritual akan mengantarkan pada seseorang menjadi lebih dekat dengan Penciptanya dan menjadi lebih arif dalam berprilaku.

Dalam Eko-sufisme, ada proses dinamik pada diri manusia yang tujuan akhirnya cenderung memenangkan proses alamiah untuk keselamatan diri dan lingkungannya. Proses dinamika diri dalam Eko-sufisme bercorak integratif, yakni humanistik-teosentris (*al-insanī al-rabbānī*). Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni kebersamaan secara Ilahiyah, insaniyah, dan alamiyah. Artinya, prilaku manusia harus memuaskan (mendapat ridha) Tuhan dan berorientasi membuat selamat (*islām*) pada semesta alam, yang terdiri 1) manusia lain (*al-nās, mujtama'*) dan *bī'ah* (*jamādāt, nabatāt,* dan *ḥayawānāt*). Proses ini yang disebut dengan akheratisasi dalam memahami dunia fisik (lingkungan fisik).

Modal sosial (*social capital*) dan modal spiritual (*spiritual capital*) yang dimiliki kyai menjadi faktor penting dalam proses mitigasi berlingkungan. Otoritas yang terbangun dari *capital* tersebut melahirkan kepatuhan sosial. Kepatuhan sosial menjadi faktor keberhasilan mitigasi berlingkungan. Dalam proses implementasinya, kyai mentransformasikan makna baru dari simbol-simbol dalam ritual-ritual *mujāhadah* yang mereka lakukan.

SPS UIN JAKARTA

Kegiatan berlingkungan yang terbangun dari kegiatan sufi kemudian melahirkan beberapa hal di antaranya, 1) identitas baru, 2) pemahaman baru tentang alternatif sumber-sumber ekonomi, 3) pendidikan berbasis masyarakat, dan, 4) relasi sosial baru dalam bentuk *rhizome* baik baik *rizhome* fisik maupun metafisik. .

Adapun kontribusi Eko-sufisme dalam preservasi lingkungan global adalah bahwa Eko-sufisme sangat potensial menjadi pendekatan alternatif dalam proses mitigasi kesadaran berlingkungan. Hal ini karena, pendekatan Eko-sufisme menawarkan solusi integratif (termasuk menggunakan pendekatan hati/rasa di samping pendekatan materialistik dan logik) dalam memandang alam. Dalam Eko-sufisme, merusak lingkungan sama dengan merusak hubungan manusia dengan Tuhan. Hubungan yang rusak akan menyebabkan *bendu* (murka) Tuhan yang berimbas pada kesengsaraan hidup, baik hidup saat ini (di dunia), dan setelah ini (di akhirat). Forum *mujāhadah* pada Eko-sufisme menjadi media *empowering*, baik dalam ranah *spiritual, knowledge,* dan *conscience*.

Dalam kegiatan *mujāhadah*, kyai mengajak jamaah untuk melakukan proses transfromasi ruhani (Kuras, Isi, dan Mancu/ar) dan pemahaman secara bertahap berkaitan dengan konsep pembersihan ruhani dengan eko-konservasi.

B. Rekomendasi

Penelitian ini menyisakan beberapa hal yang belum terungkap, yakni berkaitan kontribusi kebijakan politik terkait dengan kegiatan *mujāhadah* baik di Ilmu Giri maupun di Panggang. Di samping itu, kekuatan aktor pengasuh secara individual dapat diteliti tersendiri secara terpisah. Hal ini mengingat banyak kisah menarik yang unik dari pengasuh tentang *spiritual capital* yang dimiliki kyai sebagai sarana untuk transformasi sosial.

Sementara itu, di sekitar Ilmu Giri terdapat dua situs yang menarik yakni 1) Goa Lawa yang menurut masyarakat menjadi tempat bertapanya Sultan Hamengkubuwono I sebelum menjadi Raja Mataram, 2) di sekitar sendang Mulya Sari terdapat batu yang menurut cerita masyarakat setempat adalah petilasan

SPS UIN JAKARTA

Sunan Kalijogo. Kedua situs ini ini menarik diteliti secara etnografik sebagai bahan untuk membuat rangkaian keterhubungan antar situs warisan kebudayaan di Nusantara.

OOOOO

SPS UIN JAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

‘Abiḍīn, ‘Allāmah Aḥmad. *Risālah Nuqṭah al-Dā’irah*. TTP: ‘Alam al-Fikr, TT.

Abdullah, Irwan. “Tantangan Pembangunan Ekonomi dan Transformasi Sosial; Suatu Pendekatan Budaya”, *Humaniora,* 14, 3, (2002): 260-261.

Ahmad, Imtiaz. *Lesson for Every Sensible Person*. Madinah: al-Rasyeed Printers, 2008.

Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī al-. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm wa Sab‘u al-Ma‘tsānī,* Juz 12. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi’ Wazārah al-Awqāf, TT.

Aṣbahānī, Abū Na‘īm al-. *Ḥilyat al-Awliyā’*, , Juz IV. TTP: TP, TT.

Ali, Saleem. ”Indonesian Islam is Greening”, *http://www.watsonblogs.org/cgi-bin/mt/mt-tb.cgi/1371* (Diakses, 21 Januari 2008).

Allers, Rudlof. “Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio,* 2 (1944): 341-343.

Altunç U, Pittler MH, Ernst E, "Homeopathy for childhood and adolescence ailments: systematic review of randomized clinical trials", *Mayo Clin Proc* 82 (2007): 69–75.

Angel, Leonard. “Miystical Nature”, dalam *Religious Studies*, 38, (2002): 317-338.

Anṣārī, Emanuel. *Ṭabāqāt al-Ṣūfīyyah*. Teheran: Intishārāt-i Furugī, 1983.

Anshoriy Ch, HM. Nasruddin. “Malem Selikuran”, *dalam Kedaulatan Rakyat*, 2 Oktober 2007. Wawancara dengan Wardoyo, 19 Maret 2009.

Astuti, Sifura Yuli. ”Selikuran ala ’Ilmu Giri’, dalam *Kedaulatan Rakyat*, 25 Oktober 2005.

Atiyeh, George N. “Al-Kindi’s Concept of Man” *Hamdard Islamicus* 3 (1980)

Atiyeh, George N. *Al-Kindi, The Philosopher of the Arab.* Rawalpindi: Islamic Research Institute, 1966.

SPS UIN JAKARTA

Awn, Peter J. *Tragedi Setan; Iblis dalam Psikologi Sufi*. Jogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.

Azra, Azyumardi. (Ed.), *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid III. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Bāqī, Fu'ād 'Abd al-. *Mu'jam al-Fahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*. TTP: Dār al-Fikr, 1981.

Baldick, Julian. *Mystical Islam; An Introduction to Sufism*. New York: New York University Press. 1996.

Bandura, Albert. "Self-efficacy Mechanisms in Human Agency, dalam *American Psychologist*, 37, (1982): 122-147.

_____. "Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Chang", dalam *Psychological Review*, 84, (1977): 191-215.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn 'Alī ibn Mūsā Abū Bakr al-. *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Juz 1, Taḥqīq Muḥammad 'Abd al-Qādir al-'Aṭā'. Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994.

Berger, Peter L. *Langit Suci*. Jakarta: LP3ES, 1991.

Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribāṭ ibn 'Alī ibn Abī Bakar al-. "Naẓm al-Dirār fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar". Juz 3. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methode*. Boston: John Wiley & Sons, 1975.

Bourdieu, P. "Economic Capital, Cultural Capital, Social Capital", dalam *Soziale-Welt, Supplement* 2 (1983): 183-198.

Brown, Lester R. "Challenges of the New Century", dalam The Worldwatch Institute, *State of the World 2000*. New York: Norton, 2000.

Bruinessen, Martin van. *Pesantren dan Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Jakarta: Mizan, 1995.

Bryden, Mary. (Ed.), *Deleuze and Religion*. New York: Routledge, 2001.

Bukhāri al-. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*. Juz 12. Bayrūt: Dār Ibn Katsīr, 1987.

_____. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Jilid 1. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

SPS UIN JAKARTA

Bull, Ronal Alan Lukens. *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*. Terj. Abdurrahman Mas'ud. Jogjakarta: Gama Media, 2004.

Burhanuddin, Jajat. "Ulama dan Politik Pembentukan Umat: Sekilas Pengalaman Sejarah Indonesia", dalam Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi (Ed.) *Transformasi Otoritas Keagamaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, PPIM UIN Jakarta, Basic Education Project Depag, 2003.

Busyayrī, Aḥmad ibn Abī Bakar ibn Isma'īl al-. "Itḥāf al-Khayrah al-Muhirrah bi Zawā'id al-Masānid al-'*A*syrah" dalam ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Byrne, Rhonda. 2007. *The Secret,* Terj. Susi Purwoko. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Callicott, J. Baird. "Intrisic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics", dalam *Defense of Land Ethics.* Albany: SUNY Press, 1989.

Cang, Wiliiam. *Moral Lingkungan Hidup*. Jogjakarta: Kanisius, 2000.

Cassidy, V.M. *Henry Chandler Cowles – Pioneer Ecologist*. Chicago: Kedzie Sigel Press, 2007.

Chittick, William C. *Jalan Cinta Sang Sufi*; *Ajaran-ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*. Cet. 3. Jogjakarta: Pustaka Qalam, 2001.

Coelho, Paulo. *The Alchemist*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet. III, 2006.

Coleman, W. "Evolution into Ecology? The Strategy of Warming's Ecological Plant Geography" dalam *Journal of the History of Biology*, 19, 2, (1986): 181-196.

Coward, Harold. "Environmental Ethic", dalam *Teological Studies*, 69, (2008): 164-184.

_____. *"Religious Responsibility". In Ethics & Climate Change: The Greenhouse Effect*, dalam Harold Coward & Thomas Hurka (Eds.). Canada: Wilfrid Laurier University Press. 1993.

Craig, Edward. *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Sociology of Knowledge to Zaroastrianism*. Routledge: Taylor & Francis, 1998.

Ḍahīrī, Ibn Abī Hazm al-. *al-Muḥallā* Juz 8. Bayrūt: Dār al-Aflāq al-Jadīdah, TT.

Dārimī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān Abū Muḥammad al-. *Sunan al-Dārimī*, Juz 1. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H.

Dahlan, Aziz. *Pemikiran Falsafi dalam Islam.* Jakarta: Djambatan, 2003.

SPS UIN JAKARTA

Dāwūd, Sulaiman ibn al-Asy'aṭ Abī. *Sunan Abī Dāwūd,* Juz 2. TTP: Dār al-Fikr, TT.

_____. *Sunan Abī Dāwūd*. Juz 7. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah:: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Deleuze dan Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Transl. Robert Hurley, et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Denzin, Norman K. dan Yvona S. Lincoln (Ed.), *Handbook of Qualitative Research*. London-New Delhi: SAGE Publications, 1994.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren. Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Dien, M. Izz. "Islam and Environment: Theory and Practies", in R. C. Foltz (Ed.), *Environmentalism, Environmentalism in the Muslim World.* NY: Novan Science Publishers, 2005.

_____. "Islamic Environmental Ethics, Law, and Society", dalam http://www.hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.htm, (Diakses, 28 Mei 2008).

Djamil, Abdul. *Perlawanan Kyai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Akhmad Rifa'i*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Durning, Alan Thein. "The Conundrum of Consumption." Dalam Laurie Ann Mazur (Ed.), *Beyond the Numbers: A Reader on Population, Consumption, and the Environment*. Washington, D.C./Covelo, Carlifornia: Island Press.1994.

Duroy, Quentin M. "The Determinants of Environmental Awareness and Behavior", *Rinsselaer*, 0501, (2005): 19.

Eliade, Mircea. *Mitos Gerak Kembali yang Abadi: Kosmos dan Sejarah*. Jogjakarta: Ikon Teralitera, 2002.

_____. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

_____. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. New York: Princeton University Press, 1954.

Emoto, Masaru. *The True Power of Water*. Terj. Azam Translator. Bandung: MQ Publishing, Cet. V, 2006.

SPS UIN JAKARTA

Enoch, Simon. “A Greening Potemkin Village? Corporate Social Responbility and the Limit of Growth”, dalam *Capitalism, Nature, Socialism*. 18, 2, (2007): 79, 89.

Ernst E, "A Systematic Review of Systematic Reviews of Homeopathy", *Br J Clin Pharmacol* 54, (2002): 577–582.

_____. *Ajaran dan Amaliyah Tasawuf*. Terj. Arif Anwar. Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003.

_____. *The Shamhala Guide to Sufism*. Massachusetts: Shamhala Publications Inc., 1997

Evanoff, Richard. “Renconciling Self, Society, Nature in Environmental Ethics”, *Capitalism, Natural, Socialism*, 16, 7, (2005): 107-108.

Falk, Ian dan Sue Kilpatrick. “What is Social Capital? A Study of Interaction in Rural Community”, dalam *Sociologia Ruralis*, 1, (Januari 2000): 87-110.

_____.*What is Social Capital? A Study of Interaction in Rural Community* (Paper). Tasmania: University of Tasmania, 2000.

Fanani, Ahmad. “Arsitektur Masjid: Perkembangan Pemahaman Islam”, dalam Aswab Mahasin (*et.al*), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara, 1996.

Fauzi, Ahmad. ”Pondok Pesan Trend Budaya Ilmu Giri: Melalui Taman Berwawasan Lingkungan Merajut Paradigma Pendidikan Barat Dan Timur”, dalam http://maslikinfo.blogspot.com/ 2008/01/artikel.html (Diakses, 13 Desember 2009).

Finke, Roger. *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New frontiers*, (Paper). Prepared for the Spiritual Capital Planning Meeting, October 10-11, 2003. TTP: Penn State University, 2003.

Foltz, R. C. (Ed.), *Environmentalism in the Muslim World*. NY: Novan Science Publishers, 2005.

_____. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

Friedlander, Seems. *The Whirling Dervishes: Being an Account of the Sufi Order Known as the Mevlevis and its Founder the Poet and Mystic Mevlana Jalāl al-Dīn Rūmī*. Albany: State University of New York, 1992.

SPS UIN JAKARTA

Frodin, D.G. *Guide to Standard Floras of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Galib, *Poem*. Transl. Aijas Ahmed (*et.al*). New York: Hudson Review, 1969.

Gassing, A. Qadir. *Prespektif Hukum Islam tentang Lingkungan Hidup*, (Disertasi). Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2001.

Gaziano, Emanuel. "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology" dalam *The American Journal of Sociology*, 101, 4, (1996): 874-907.

Geertz, Clifford. "The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Culture Broker", dalam *CSSH*, Vol.2, (1959-1960): 231-232.

_____. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terj. Aswab Mahasin). Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, Cet. III, 1989.

Gelling, Peter. "Indonesia: The Home of Green Islam", dalam http://www.globalpost.com/dispatch/Indonesia/091111/islam-environment-indonesia-green. Diakses, 3 Juni 2010.

_____. "Indonesian Use Koran to Teach Environmentalism", dalam *International Herald Tribune*, May 6, 2008. Lihat juga Peter Gelling, "Indonesian Use Koran to Teach Environmentalism", dalam http://www.indonesia-ottawa.org/ information/details.php? type=news_copy&id=5306. (Diakses, 2 June 2010)

Ghasnī, ʻAbd Allāh ibn Ṣālih ibn ʻAbd al-ʻAzīz al-. "Daʻāwā al-Munāwīn li Syaykh al-Islam Ibn Taymiyyah". Juz 1. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Ghazālī, al- "Misykāh al-Anwār", dalam Muḥammad Muṣṭafā Abū Aʻlā (Ed.), *Al-Quṣūr al-Awāly*. al-Qāhirah: Maktabah Jundi, 1970.

_____. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 4. TTP: Maktabah Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻArabīyah, TT.

_____. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 1. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah:: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

_____. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Juz I. Bayrūt: Dār al-Fikr, TT.

_____. *Kimiyā Saʻādah* dalam *al-Munqid min al-Ḍalāl wa maʻahū Kimiyā al-Saʻādah wa al-Qawāʻid al-Asyarāt wa al-Adāb fī al-Dīn*. Bayrūt: TTP, TT.

SPQUN JAKARTA

_____. *Maqāṣid al-Falāsifah*. Cet. II. Miṣr: Dār al-Ma'ārif, TT.

_____. *Mizān al- 'Amāl*. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1964.

Ghazali, Muhammad Luthfi. *Percikan Samudera Hikam: Menggapai Cinta Ilahi Syarh Hikam* Jilid 1. Semarang: Penerbit Abshor, 2006.

_____. *Tawassul*: *Mencari Allah dan Rasul Lewat Jalan Guru.* Semarang: Penerbit Anshor, 2006.

Gidden, Anthony dan Held, David. (Ed.), *Perdebatan Klasik dan Kontemporer Mengenai Kelompok, Kekuasaan dan Konflik,* terj. Vedi R. Hadiz. Jakarta: Rajawali Press, 1987.

Gottlieb, Roger. *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future* . New York: Oxford, 2006.

Graaf, H.J. de dan Piageaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*. Jakarta: Grafiti, 1989.

Gullick, Walter B. "The Bible and Ecological Spirituality" dalam *Theology Today*, 48, 2, (1991).

Gunawan, Sheesar Tony. *Analisis Pembiayaan Syariah Oleh BMT (Baitul Mal wa Tamwil) Talang Emas pada Peningkatan Produksi Tani* (Skripsi). Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2009.

Ḥanafī, Ibrāhīm Ibn Abī al-Yamni Muḥammad al-. *Lisān al-Hukkām fī Ma'rifat al-Aḥkām*. al-Qāhirah: al-Bāb al-Ḥalibī, 1973.

Ḥanbal, Abu 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn. *Musnad Aḥmad*, Juz. 5 ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

_____. *Musnad Ahmad*, Juz. 1. Bayrūt: Alam Kutub, 1998.

Ḥasaballāh, 'Alī. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kuwayt: Dār al-Ma'ārif, TT.

Hajar, Ibnu. "Taman Kerinduan" (draf buku belum diterbitkan). TTP: TP, TT.

_____. *Majmū' al-Adzkār*. Jogjakarta: Masjid Aolia', 2007.

Hakim, Lukman. *Perlawanan Islam Kultural.* Jogjakarta: Pustaka Eureka, 2004.

Hall, W. David. "Does Creation Equal Nature? Confronting the Christian Confusion about Ecology and Cosmology", dalam *Journal of the American Academy of Relegion*, 73, 3, (2005): 781-812.

SPS UIN JAKARTA

Hamawi, Yaqūt. *Mu'jam al-Buldān*, III. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, TT.

Hart, John. *Secramental Common: Christian Ecological Ethics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2006.

Hasanuddin, "Pengaruh Islam pada Ragam Hias Batik Pesisir Utara Jawa", dalam dalam Aswab Mahasin (*et.al*), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa: Konsep Estetika*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, Bina Rena Pariwara, 1996.

Hayden, Tom. *The Lost Gospel of the Earth: A Call for Renewing Nature, Spirit & Politics*. San Francisco: Sierra Club Books, 1996.

Hollenbach, David. S.J., *The Common Good and Christianity Ethics*. New York: Cambridge, 2002.

Homerin, Th. Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn Farīd, his Verse, and his Shine*. Columbia: University of South California Press, 1994.

Hope, Marjorie and James Young. "Islam and Ecology", dalam http://www.crosscurrents.org/ islamecology.htm (Diakses, 12 April 2009).

Horner, I.B. "Buddhism: *The Theravada*" dalam R.C. Zaehner (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Living Faith*. London: Hutchinson, 1959.

Howe, Robert dan Disinger, John F. "Teaching Environment Education Using Out-of-School Setting and Mass Media, *ERIC/SMEAC Environment Education Digest*, No. 1, (1988): 1-5.

Huda, Sokhi. *Tasawuf Kultural, Fenomena Shalawat Wakhidiyah*. Yogyakarta: LKiS, 2008.

Huffman, William H. (Ed.), *Robert Fludd: Essential Readings*. London: Aquarian/Thorsons, 1992.

Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam*. New Delhi: Oriental Publishers, 1973.

Hultkrantz, Ake. "Ecology", in Eliade and Adams, *The Encyclopedia of Religion,* Vol. 3. New York: Simon and Schuster Macmillan, 1986.

Ibn 'Arabī. *Fusūṣ al-Ḥikam*, diedit dan diberi komentar oleh Abū al-A'lā 'Afīfī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980.

_____. *Kitāb al-Jalālah* dalam *Rasâil Ibn al-Arabī*, Jilid 2. Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Ma'ārif al-Osmania, 1948.

SPS UIN JAKARTA

_____. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Jilid 4. al-Qāhirah:: Dār al-Kutub al-'Arābīyah al-Kubrā, 1329/1911. Dicetak ulang di Beyrūt: Dār al-Fikr, TT.

Ibn Ḥayyān. Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Yūsuf. *Baḥr al-Muḥīṭ*. Juz 9. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Ilyas, Achmad. "Wajah Kosmopolitan Batik Pekalongan", dalam http://batikjlamprang. multiply.com/journal/item/1 (Diakses, 23 April 2009).

Isma'oen, Banis. *Konsep Triloka dalam Bangunan Tradisional Jawa*. (Makalah dalam Seminar yang diselenggarakan oleh Bappeda Yogyakarta), Maret 1980.

Isran, *Pedoman Sehat Tanpa Obat dengan Sholat dan Pijat* (Dami Buku). Bandung: TP, 2006.

Jacobus, Robert J. "Understanding Environmental Theology: A Summary for Environmental Educators" dalam *The Journal of Environmental Educations*, 35, 3, (2004): 35-42.

Jīlānī, 'Abd al-Qādir al-. *al-Ghunyah li Ṭālibi Ṭārīq al-Ḥaqq*. Juz 2. Miṣr: Maktabah Sa'biyyah, TT.

Jīlī, Abd al-Karīm al-. *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Jilid II. Beyrūt: Dār al-Fikr, TT.

Johns, A.H. "Sufisme as a Category Indonesian Literature and History", dalam *JSEAH*, Vol. 2 (1961), hal. 143-160.

_____. "The Role of Sufism in the Spread of Islam to the Malay and Indonesia", *JPSH*, 9, (1991): 1-10.

Juhaiha, Eka. *Etika Ecologi Seyyed Hossein Nasr*. (Tesis MA). Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2002.

Kartanegara, Mulyadhi. *Gerbang Kearifan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Keraf, Sony. *Etika Lingkungan*. Jakarta: Kompas, 2006.

Keshaverz, Fatemeh. *Reading Mystical Poetry: The Case of Jalāl al-Dīn Rūmī*. Columbia: University of South California Press, 1992.

SPS UIN JAKARTA

Khisty, C. Jotin. "Meditation on System Thinking, Spiritual Systems, and Deep Ecology yang dimuat dalam *Spinger Science and Business Media*, 295-307 (2006): 1-12.

Kindī, al-. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyah*. Editor Abū Riḍā Vol. 1. Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1953.

Kinsley, David. *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Prespective.* Prentice-Hall, 1995.

Kodra, Hadi S. Ali. "Kapasitas Pengelolaan SDA dan Lingkungan Hidup", Diktat Seminar Kajian Islam Komprehensif. Jakarta: Pascasarjana UIN Jakarta, 2007.

_____. "Perkembangan Ilmu Konservasi Keragaman Hayati dan Tantangan Penerapannya di Lapangan" (Makalah). Disampaikan pada Seminar Nasional dalam rangka Hari Biodiversity Internasional, 25 Mei 2010, 3-6.

Kolandai, Komathi. *A Spiritual Appeal to Environmental Behaviour: Addressing Global Problems of Population Growth and Consumption.* Lund: Lund University Sweden, 1999.

Konchak, William and Unai Pascual, "Converging Paradigm fo a Co-evalutionary Enveronmrntal Limit Discourse", dalam *Environmental Economy and Policy Research*. (Discussion Paper Series University of Cambridge, Number 14, (2005): 3.

Kuswarno, Engkus. "Komunikologi Hado", dalam http://www.pikiran-rakyat.com/prprint.php?mib= beritadetail&id=21084 (Diakses, 30 Nopember 2009).

Lama, Dalai and Carrịere, Jean-Claude. *Violence & Compassion*. New York: Doubleday, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. 1994.

Lane, John & Andrew M. Lane, "Self-efficacy and Academic Performance", *Social Behavior and Personality*, 29 (2001): 687-694.

Lane, John & Andrew M. Lane, and Anna Kyprianou, "Self-efficacy and Self-esteem and Their Impact on Academic Performance", dalam *Social Behaviour dan Personality* , 32, (2004): 247.

Maesami, Julie. *Medievel Persian Court* Poetry. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Maḥmūd al-Alūsī Abū Fadl, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab'u al-Matsānī* Juz XIII. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, TT.

SPS UIN JAKARTA

Maḥmūd, ‘Abd al-Halīm. *Qaḍiyah fī al-Taṣawwuf*. Al-Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, TT.

Maḥmūd, ‘Abd al-Qādir. *al-Falsafat al-Ṣūfīyah fī al-Islām, Maṣādirihā wa Naẓārīyātihā wa Makānihā min al-Dīn wa al-Ḥayat*. TTP: Dār al-Fikr al-‘Arābī, TT.

Makkī, ‘Āli Abī Ṭālib Muḥammad ibn al-. *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalah al-Maḥbūb*. Jilid 2. TTP: Dār al-Fikr, TT.

McKibben, Bill. *The End of Nature*. New York: Random House, 1989; 2nd. New York: Ancor Books, 1999.

Mellor, Mery. *Feminism and Ecology* . Cambrigde: Polity, 1997.

Merchant, Carol. *Radical Ecology*. New York: Routledge, Cahapman & Hill Inc, 1992.

Mies, Maria and Shiva, Vandana. *Ecofeminism*. London: Zed Books, 1993.

Mile, Matthews Michel Huberman, *Qualitative Data Analysis*. Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.

Milner, A.C. *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule*. Tucson: Arizona University Press, 1982.

Muḥāsibī, al-. *al-Ri’āyah li ḥuqūq Allāh,* Taḥqīq: ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā’. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, TT.

Muḥammad, Aḥmadun ibn. *Nihāḍ al-Mustaghfirīn li Taḥṣīl Jamī‘ al-Maqāṣid min ‘Umūr al-Dunyā al-Ākhirah*. Tegal Rejo: TP, 2008.

Muhadjir, Noeng. *Metode Penelitian Kualtitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.

Muhafid, *Sistem Pendidikan Agama Islam di Pondok Pesantren Aolia’ Panggang Gunungkidul* (Skripsi). Jogjakarta: STIT Wonosari, 2004.

Mujib, Ahmad. *Tuhan, Alam, dan Manusia: Telaah atas Ajaran Tasawwuf Syaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī* (Disertasi). Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2009.

Mujiyono, *Teologi Lingkungan Islam* (Disertasi). Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2001.

Müller, D. “Warming, Johannes Eugenius Bülow”. In: Gillespie, C.G. (Ed.) *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 16. New York, NY: Charles Scribner and Sons, 1980.

SPS UIN JAKARTA

Mulyati, Sri. (Ed.), *Mengenali dan Memahami Tarekat-Terekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2005

Muslim bin al-Ḥajjāj Abū Ḥusayn al-Qusyayrī,. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Juz 3. Bayrūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, TT.

Muslim, *Ṣaḥīh Muslim* Jilid 1, Ondisc *Maktabah Shāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Najati, Umar. *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim.* Terj. Gazi Saloom. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Nasā'ī, Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Syuayb al-. *Sunan al-Nasā'ī,* No. 3016, 3029, 3044. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

_____. *Sunan al-Nasā'ī,* Juz 8, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

_____. *Sunan al-Nasā'ī al-Kubrā* Juz 6. Bayrūt: Dar Kutub al-'Ilmīyah, 1991.

Nasir, M. Ridlwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal. Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Nasr, Hossein. "Islam dan Krisis Lingkungan" terj. Dalam *Islamika*. No.3 Januari-Maret 1994.

_____. "Science and Civilization in Islam" dalam http://www.fordham. edu/halsall/med/ nasr.html (Diakses pada 30 April 2009).

_____. "Science", dalam http://www.fordham.edu/halsall/med/ nasr.html (Diakses pada 30 April 2009).

_____. *Intelegensi & Spiritualitas Agama-agama*. Terj. Suharsono dkk. Jogjakarta: Inisiasi Press, 2004.

_____. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996.

Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qusyayrī al-. *Ṣaḥīḥ Muslim,* No. 95 Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

SPS UIN JAKARTA

Neves-Graça, Katja. "Revisiting the Tragedy of the Commons: Ecological Dilemmas of Whale Watching in the Azores", dalam *Human Organization*, 63, 3, (2004): 289.

Nir, David "A Critical Examination of the Jewish Environmental Law and *Bal Tashchit:* Do Not Destroy". *Georgetown International Environmental Law Review*, 18, 2, (2006): 335-336.

Niẓamī, Khālid Aḥmad. "Tarekat al-Qādiriyyah" dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manisfestasi.* Terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Penerbit Mizan, 2003.

Noer, Kautsar Azhari. "Menyemarakkan Dialog Agama", dalam *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. Bandung: Aman Wacana Mulia, 1999.

_____. *Ibn al-'Arabî, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Northcott, Michael, S. *The Environment & Christian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Nūwī, 'Abd al-Muḥīṭ ibn Muḥammad. *al-'Isjad li Nayl al-Syarf wa al-Jadd fī Dzikr al-Awrād li Man bihā Arād*. Jejeran: Pondok Pesantren al-Fithrah Jejeran, 1399 H.

Ouspensky, P.D. *Tertium Organum: The Third Canon of Thought, a Key to the Enigmas of the World.* Transl. From the Russian by Nicholas Bessaraboff and Claude Bragdon. Rochester, New York: Manas Press, 1920; New York: Knopf, 1922; London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1923, 1934; 3rd American edition, New York: Knopf, 1945). Online Version, 337. http://www.sacred-texts.com/eso/to/to28.htm (Diakses, 7 Januari 2010).

Partidge, Ernest. "Ecological Morality and Non-Moral Sentiments", dalam *Environmental Ethics*, 18, (1996), Reprinted: *Land, Value, Community.* Outderkirk and Hill, SUNY Press, 2002.

_____. "Topic Environmental Ethics". www.gadfly.org, (Diakses, l5 Juni 2008).

Pijper, *The Menaret in Java*. Leiden: India Antiqua, 1947

Pires, Tome. *The Suma Oriental for Tome Pires*. Translt. Armando Cortesao. London: Hakluyt Society, 1944, Jilid 1.

Prasasti Masjid Aolia, dikutip 28 Agustus 2009.

SPS UIN JAKARTA

Priyanto, Budi. *Hukum kehutanan dan Sumber Daya Alam*. Bogor: Lembaga Hukum dan Pengawas Kehutanan dan Lingkungan/LHPKL, TT.

Putranto, Andi. "Pandangan Masyarakat Gunung Kidul terhadap Pelarian Majapahit sebagai Leluhurnya (Kajian atas Data Arkeologi dan Antropolgi)", dalam *Humaniora*. Vol. XV, No. 2, (1993): 1.

Qureshi, Regula Burckhardt. *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Contex and Meaning in Qawwālī*. Chicago: University Chicago Press, 1995.

Qusyayrī, al- *al-Risālah al-Qusyayrīyah fī 'Ilm Taṣawwuf*. TTP: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, TT.

_____. *al-Risālah al-Qusyayrīyah fī 'Ilm Taṣawwuf*. Juz I. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Quzwīnī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Yazīd al-. *Sunan Abī Mājah*, Juz 10. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *Mafātih al-Ghayb*, Juz 1. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Randī, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ma'rūf Bi'ib 'Ibād al-Nafazi al-. *Syarkh Hikam*. Semarang: Toha Putra, TT.

Ranirī, Nuruddin al-. *Ḥil al-Ẓil*. Banda Aceh: Koleksi Museum NAD, TT.

Rayan, Samuel. "Theological Perspectives on the Environmental Crisis". *Religion and Society*, Vol. XXXVII, 2, (1990): 18-34.

Razzāq, Maḥmūd ibn 'Abd al-. "Mafhūm al-Qadr wa Ḥurriyyah 'inda Awā'il al-Ṣūfiyyah", Juz I, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Renard, John. *Responses to 101 Questions on Hinduism*. New York: Paulist Press. 1999.

Rice, Gillian. "Pro-environmental Behavior in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics?", dalam *Journal of Business Ethics*, 65, (2006): 373-390.

Ricklefs. *A History of Modern Indonesia*. London: Macmillan Press, 1981.

SPS UIN JAKARTA

_____. *Modern Javanese Historical Tradition: a Study of an Original Kartasura Chronicle and Related Materials.* London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1978.

Roffe, www.iep.utm.edu/d/deleuze.htm (Diakses, 26 Januari 2010).

Rolston III, Holmes. "Disvalues in Nature", dalam *The Monist*, 75, (1992): 250-278.

Romani, Rosa. *Green Spirituality: Magic in the Midst of Life*. New York: Green Magic, 2004.

Ross, Susan A. *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice*. New York: Paulist, 2006.

Rupp, George. "Religion, Modern Secular Culture, and Ecology", dalam *Daedalus*, 130 4, (2001): 23-30.

Said, Meizer dan Aziz Ghufron, "Etika Lingkungan dalam Prespektif Yûsuf Qaradâwy", dalam *Al-Jami'ah*, 44, 1, (2006): 195-221.

Sakandarī, Ibn 'Atha' Allāh al-. *Mutu Manikam dari Kitab Hikam.* Surabaya: Mutiara Ilmu, 1995.

Salleh, Ariel. "Ecofiminism as Sociology", *CNS*, 14, 2, (2003): 61-62.

Sangidu, *Wachdatul Wujud*. Jogjakarta: Gama Media, 2003.

Sanionis, Athur. "Enchanted Landscape: Senuous Awareness as Mystical Practice among Sufis in North India", dalam *The Australian Journal of Anthropology*, 19, 1, (2008): 17-26.

Saryono, *Pengelolaan Hutan, Tanah, dan Air dalam Perspektif al-Quran*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2002.

Schimmel, Annemarie. *A Two-colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry.* Chapel Hill: University of North California Press, 1992.

_____. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Schweitzer, Albert. 1993. "The Ethics of Reverence for Life" dalam Susan J. Amstrong dan Richard G. Botzler, "*Environmental Ethics: Divergence dan Convergence.* New York: McGrow-Hill.

Selby, *Earth's Changing Surface: An Introduction to Geomorphology*. Oxford: Clarendom Press, 1985.

Sell, Michael A. *Terbakar Cinta Tuhan*. Terj. Alfatri. Bandung: Mizan, 2004.

SPS UIN JAKARTA

Singer, Peter. 1993. "Equality for Animal ?" dalam *Practical* Ethics. Cambridge: Cambridge University Press.

Syahristanī al-, *al-Milal wa al-Nihal*. Kairo: TP, 1968.

_____. *Nihāyah al-Iqdām fī 'Ilm Kalām*. Jilid 2. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Syarakhsī, Muḥammad Abī Sahl al-. *al-Mabsūṭ* Juz 15. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, TT.

Syattanaufi al-, 'Alī bin Yusūf. *Bahjat al-Asrār wa Ma'din al-Anwār*. Bayrūt: Syirkah Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Halabi, TT.

Syaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal Abū 'Abd Allāh al-. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Juz 2, Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Shephard, Paul. "Ecology and Man – A Viewpoint", dalam Paul Shephard and Daniel McKinley (Ed.), *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of* Man. Boston: Huougton-Mifflin, 1969.

Shihab, M. Quraish. *Menyingkap Tabir Asmaul Husna*. Jakarta: Lentera Hati, Cet. III, 2000.

Syirbaṣī, Aḥmad. *al-Ghazālī wa Taṣawwuf al-Islāmī*. Bayrūt: Dār al-Hilāl, TT.

Syuhrawardī, *Majmū' al-Aṭṭār* . Teheran: IIA, 1977.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Jāmi' al-Ḥadits* Juz 20. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). Kairo: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Siraj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan, 2006.

Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis; The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. London: Routledge Curzon, 2003.

Sodiq, Ahmad. *Transformasi Ruhani menurut al-Ghazālī* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Sponsel, Lislie E. "Why a Tree is more than a Tree: Reflection on the Spiritual Ecology of Sacred Tree in Thailand", dalam Sulak Sivaraksa, et. al. (Ed.), *Santi Pracha Dhamma*. Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, 2001.

Sponsel, Lislie E. and Poranee Natadecha-Sponsel, "Buddhism, Ecology and Forests in Thailand," in John Dargavel, Kay Dixon, and Noel Semple (Ed.), *Changing Tropical Forests: Historical Perspectives on Today's*

SPS UIN JAKARTA

Challenges in Asia, Australia, and Oceania. Canberra, Australia: Centre for Resource and Environmental Studies, 1998.

Strauss, *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambidge: Cambridge University Press, 1990.

Sudarsono, *Menuju Kemapanan Lingkungan Hidup Regional* Jawa. Jogjakarta: PPLHRJ, 2007.

Sudihardo & Tejoyowono N. *Sekuen Produktivitas di Lahan Karst* (Makalah). Jogjakarta: UGM, 1996.

Sudihardo & Tejoyowono N., D. Mulyadi, "Andisolasi Tanah-tanah di Wilayah Karst Gunung Kidul" (Hasil Penelitian). Jogjakarta: Ilmu Tanah UGM, 2006.

Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D* . Bandung: Alfabeta, 2009.

Sumanta, *Al-Insân al-Kamîl dalam Prespektif Tawassuf (Perbandingan antara Tasawwuf al-Ghazali dan al-Jîlî*) (Disertasi Doktor). Jakarta: PPs UIN Jakarta, 2007.

Sunjoto K., *Pembangunan Sumber Daya Air dalam Dimensi Hamenayu Hayuning Bawono*. Jogjakarta: UGM, 2009.

Suntherland, Heather. *The Making of Bereaucratic Elite: The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi.* Singapore: Heinemann Educational Book, 1979.

Suryadi, "Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and Shattariyyah Sûfî Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century," dalam *Studia Islamika*, 8, 3, (2001): 57-124.

Suryatmojo, Hatma. "Strategi Pengelolaan Karst Kabupaten Gunung Kidul" (Paper). Jogjakarta: UGM, 2006.

Suwito NS, *Transformasi Sosial, Kajian Epistemologis Ali Syari'ati tentang Pemikiran Islam Modern* (Purwokerto, Jogjakarta: STAIN Press, Unggun Religi, 2004.

Sway, Mustafa Abu. "Toward an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh Bi'ah fi al-Islam", http://www.iol.ej/afifi/article/environment/htm (Diakses, 28 Mei 2008).

SPS UIN JAKARTA

Swimme, Brian. "The Cosmic Creation", dalam Mary Heather McKinnon and Mony McIntyre (Ed.), *Reading in Ecology and Feminist Theology*: Kansas City, MO: Sheed and Ward, 1995.

Syari'ati, Ali. *On Sociology of Islam*. Transl. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Ṭabarī, Muḥammad Jarīr ibn Yazīd ibn Katsīr ibn Ghālib al-'Amalī Abū Ja'far al-*Jāmi' Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Juz III Taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir. Ondisc *Maktabah Syāmilah* (CD-ROM). al-Qāhirah: Mawqi' Wazārah al-Awqāf, TT.

Ṭabrāni al-, Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Awsāṭ* Juz 6. al-Qāhirah: Dār al-Haramayn, 1415 H.

Ṭūsī, Naṣr al-. *al-Luma'*. Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, TT.

Taftazanī, Abū al-Wafā al-. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. al-Qāhirah: Dār al-Tsaqāfah li Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1979.

Takeshita, Masataka. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*. Yogyakarta: Risalah Gusti, 2005.

Tal, Alon. "Enduring Technological optimism: Zionism's Environmental Ethic and its Influence on Israel's Environmental History", *Enveronmental History*, 13, 2, (2008): 275-305.

Taylor, Paul. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. Princeton*: Princeton University Press, 1986.

Taylor, Sarah McFarland. *Green Sisters: A Spiritual Ecology*. New York: Harvard University Press, 2008.

The Worldwatch Institute, *State of the World 2001*. New York: Norton, 2001.

Tim Wacana Nusantara, "Harmonisasi Bahasa Jawa dalam Budaya Jawa" dalam http://www.wacananusantara.org/99/544/harmonisasi-bahasa-dalam-kebuda- yaan- jawa (Diakses, 30 Nopember 2009).

Tompkinn, Peter. & Christopher Bird, *Secret Life of the Plant* (Terj. Shohifullah), Jogjakarta: Kutub, Cet. II, 2008.

Toynbee, Arnold."The Religious Background of the Present Environmental Crisis", *Ecology and Religion in History* . New York: Harper and Row, 1974.

SPS UIN JAKARTA

Tucker, Mary Evelyn and Grim, John A. "Introduction: The Emerging Alliance World Religions and Ecology", *Daedalus*. 130, 4, (Fall, 2001):1-10.

Verter, Bradford. "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu again Bourdieu" dalam *Socialogical Theory*, 21, 2, (June 2003): 150-174.

Wacquant, Loïc. *Pierre Bourdieu* (Paper). Berkeley: University of California-Berkeley, 2006.

Wahid, Abdurrahman. "Pesantren sebagai Sub-kultur", dalam Dawam Rahardjo (Ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1974.

Warner, Keith Dauglass. "The Greening of American Catholicism: Identity, Conversion, and Continuity", dalam *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation,* 18, 1, (2008): 113-142.

Waugh, Earle H. *The Munsidin of Egypt: Their World and their* Song. Columbia: University of South Carolina Press, 1989.

Weber, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press. Edited by G. Roth and Wittich, 1977.

_____. *The Protestan Ethic and The Spirit of Capitalism*. New: York and London: Scribner, 1930.

White, Lynn. dalam "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*. 155, (1967). dalam Ernest Partidge, "Topic Environmental Ethics". www.gofly.org, (Diakses, 5 Juni 2008).

Wilson, Peter Lamborn dan Poujavady, Nasrollah. *The Drunken Universe: An Anthology of Persian* Poetry. Grand Rapids: Phanes, 1987.

Witteveen, *Tasawuf in Action*. Jakarta: Serambi, 2004.

Woolcock "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework.", dalam *Theory and Society*, 27 (1998,): 155.

Yafie, Ali. *Merintis Fikih Lingkungan*. Jakarta: Ufuk Press, 2006.

Yasmadi, *Modernisasi Pesantren, Kritik Nurkholis Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Jakarta: Ciputat Press, 2005), 63.

Zaydān, Yūsuf. *al-Fikr al-Ṣūfī 'inda 'Abd al-Karīm al-Jīlī*. Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arābīyah, 1988.

SPS UIN JAKARTA

Zuhri, Muhammad. "Puasa, Sikap Globalis yang Akurat", dalam http://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download, 24 Juni 2009).

Zuhri, Muhammad. "Menggapai Martabat Khalifatullah" (makalah tidak diterbitkan) Disampaikan pada Acara Seminar Studi Tasawuf oleh Yayasan Barzakh di Balai Diklat Depkes Jakarta, Tanggal 18 Maret 2001.

_____. *Puasa Miniatur Perjalanan Muslim* dalam ttp://www.geocities.com/Athens/ 5739/muhzuh-i.htm (Download 22 Juni 2009).

Zulkifli, *Sufism in Java; The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java.* Jakarta: INIS, 2002

Internet

http://abudira.wordpress.com/2009/03/17/apa-itu-sekolah-alam/ (Diakses, 14 Desember 2009).

http://bambangsb.blogspot.com/2006/05/masjid-menara-kudus-kesinambungan.html (Diakses, 17 Maret 2007).

http://bantulbiz.com/id/bizpage_budaya/id-196.html (Diakses, 4 Desember 2009) http://rumahtani. multiply.com/journal/item/25/gejog_lesung (Diakses, 4 Desember 2009).

http://citizennews.suaramerdeka.com/index.php? option=com_ content&task=view&id =1137 (Diakses, 26 Januari 2010).

http://deking.wordpress.com/2008/01/07/road-to-sangkan-paraning-dumadi/ (Diakses,, 14 Juli 2009).

http://en.wikipedia.org/wiki/ Robert_Fludd (Diakses, 11 Desember 2009).

http://en.wikipedia.org/wiki/Brian_Greene (Diakses, 14 April 2010).

http://en.wikipedia.org/wiki/Calvinism (Diakses, 14 April 2010).

http://en.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze (Diakses, 3 April 2009).

http://en.wikipedia.org/wiki/Homeopathy.

http://en.wikipedia.org/wiki/Unity_of_opposites (Diakses, 25 Mei 2009).

SPS UIN JAKARTA

http://fpsikologi.wisnuwardhana.ac.id/index.php?option=com_content&task=view&id= 12&Itemid=11 (Diakses, 26 Januari 2010).

http://id.wikipedia.org/wiki/ Kalender_Jawa (Diakses, 1 Desember 2009), http://www. babadbali.com/ pewarigaan/kalender-jawa.htm (Diakses, 1 Desember 2009).

http://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Jawa.

http://id.wikipedia.org/wiki/Hari_Valentine, Diakses, 17 April 2010.

http://id.wikipedia.org/wiki/Ki_Hadjar_Dewantara (Diakses, 19 Desember 2009).

http://id.wikipedia.org/wiki/ReinkarnasiReinkarnasi_dalam_Hinduisme (Diakses, 24 Juni 2009).

http://id.wiktionary.org/wiki/Kamus_Bahasa_Indonesia_-Bahasa_jawa. (Diakses, 30 Nopember 2009).

http://jendelapemikiran.wordpress.com/2008/05/14/gilez-deluze-and-felix-guatari-konstruk tivisme-chaotic/ (Diakses, 26 Januari 2010).

http://korden.multiply.com/journal/ item/291 (Diakses, 2 Juli 2010).

http://leoden.net/kontemplasi-perajin-batik/ (Diakses, 5 Maret 2009).

http://maslikinfo.blogspot.com/2008/01/artikel.html (Diakses, 14 Desember 2009).

http://mycityblogging.com/yogyakarta/2008/08/25/nyadran-makam-sewu/ (Diakses, 1 Juli 2010).

http://rendr4.wordpress.com/2009/08/12/pengertian-ekologi/ (Diakses, 13 April 2010).

http://rinduone.blogspot.com/2009/06/sangka-paraning-dumadi.html (Diakses, 14 Juli 2009).

http://suaramerdeka.com/v1/index.php/read/news/2010/02/19/47512/Bambu-Petung-Tahan-sampai-35-Tahun (Diakses, 16 April 2010).

http://villa-rukmini.blogspot.com/2010/01/bentuk-bangunan-joglo-limasan-bernuansa.html (Diakses, 16 April 2010).

http://wangmuba.com/2009/04/02/efikasi-diri-self-efficacy/ (Diakses, 1 Maret 2010).

SPs UNJ JAKARTA

http://wawan-junaidi.blogspot.com/2009/08/ciri-ciri-masyarakat-desa.html (Diakses 25 Januari 2010).

http://www. en.wikipedia.org/wiki/Sufi_Order_International. (Diakses, 11 Maret 2009).

http://www.google.co.id/hl=id&q=karakteristik+masyarakat+pedesaan&meta=&aq=1&oq= karakteristik+masyara&fp=5be454f7189800bf (Diakses, 25 Januari 2010).

http://www.gunungkidulkab.go.id/home.php?mode=content&submode=detail&id=597 (Diakses 29 Januari 2010).

http://www.gusmus.net/page.php?mod=dinamis&sub=7&id=581 (Diakses, 14 Desember 2009).

http://www.hup.harvard.edu/catalog/TAYGRE.html (Diakses, 8 Juni 2008).

http://www.lintasberita.com/Lifestyle/Kesehatan/homeopathy-trend-baru-pengobatan-alternatif- (Diakses, 30 Nopember 2009).

http://www.om-guru.com/html/saints/khan. html (Diakses,11 Maret 2009).

http://www.pdp.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=4205 (Diakses, 26 Januari 2010).

http://www.strokeyoung.com/2009/08/amazing-acupuntur-with-master-andrea.html (Diakses pada 22 Nopember 2009). Lihat juga http://gemari.or.id/ detail.php?id=1499 (Diakses pada 22 Nopember 2009). Lihat juga http://www.yastroki.or.id/read.php?id=250 (Diakses pada 22 Nopember 2009).

SURAT KABAR & MAJALAH

Bernas Jogja, 11, Juli 2007, 14 Juli 2007.

Bernas Jogja, 14 Pebruari 2007.

Bernas Jogja, 2 Oktober 2007.

Bernas Jogja, 21 Januari 2007.

Bernas Jogja, 26 Maret 2006.

Bernas Jogja, 30 Agustus 2007.

SPS UIN JAKARTA

Bernas Jogja, 31 Januari 2005.

Bernas Jogja, 5 Desember 2005.

Bernas Jogja, 6 April 2006.

Bernas Jogja, 8 Nopember 2009.

Bernas. 28 April 2006.

Cahyaningrum, Siwi Yunita "Malam Selikuran di Kampung Gempa" dalam *Kompas*, 14 Oktober 2006.

Campus Asia, September 2008, 156-157.

Harian Bernas, 2 Januari 2008.

Hasil dialog dengan KH. A Musthofa Bisri, 4 Maret 2009.

Kedaulatan Rakyat, 1 Pebruari 2005.

Kedaulatan Rakyat, 10 Maret 2008.

Kedaulatan Rakyat, 12 Pebruari 2007.

Kedaulatan Rakyat, 14 Januari 2006.

Kedaulatan Rakyat, 14 Juli 2007.

Kedaulatan Rakyat, 14 Mei 2006.

Kedaulatan Rakyat, 17 Oktober 2005.

Kedaulatan Rakyat, 2 Pebruari 2006.

Kedaulatan Rakyat, 20 Juli 2007.

Kedaulatan Rakyat, 21 Januari 2007.

Kedaulatan Rakyat, 22 Desember 2005.

Kedaulatan Rakyat, 23 April 2006.

Kedaulatan Rakyat, 24 Desember 2007.

Kedaulatan Rakyat, 27 Desember 2005.

Kedaulatan Rakyat, 28 April 2006.

Kedaulatan Rakyat, 29 Pebruari 2006.

SPS UIN JAKARTA

Kedaulatan Rakyat, 30 Januari 2007.

Kedaulatan Rakyat, 5 Desember 2005.

Kedaulatan Rakyat, 8 Nopember 2005.

Kedaulatan Rakyat, 9 Nopember 2005.

Kedaulatan Rakyat, 3 Oktober 2007.

Kompas, 1 April 2007.

Kompas, 23 April 2007.

Kompas, 26 Maret 2010.

Koran Sindo, 24 Desmber 2007.

Media Indonesia, 1 Oktober 2006.

Radar Jogja, 30 Januari 2007.

Radar Jogja, 7 September 2007.

SPS UIN JAKARTA

WAWANCARA

Wawancara dalam FGD dengan Sutardi, Nardi, Waluyo, Sugito, Anom Surito, Pairan, Robi Mustofa, 23 Pebruari 2009.

Wawancara dalam *Focus Group Discussion*, 31 Agustus 2009.

Wawancara dalam *Focuss Group Discussion* (FGD) dengan Waluyo, Anom Suroto, Robi Mustofa, Suratman, Pairan, 12 Pebruari 2009.

Wawancara dalam proses *FGD* dengan Sugito, Robi Musthofa, Pairan, Wardoyo, Sutardi, Nardi, Waluyo, Sutarman pada 13 Maret 2009.

Wawancara dan *Focus Group Discussion* (FGD) dengan pengikut Jamaah Aolia Slamet, Badar, Muhafid, Purwanto, Sabar, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Abdul Hamid, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ahmadun, 30 Maret 2009.

Wawancara dengan Anom Suroto, Waluyo, Robi Musthofa, 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Badar dan Muhafid, 16 Januari 2010.

Wawancara dengan Badar dan Muhafid, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Badar, 15 Desember 2009.

Wawancara dengan Badar, 17 Januari 2010.

Wawancara dengan Badar, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Badar, 4 Nopember 2010.

Wawancara dengan Badar, 7 Desember 2009.

Wawancara dengan Bardi, 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Bardi, 14 Januari 2010.

Wawancara dengan Bardi, Sugito, Sutardi (Jamaah), 14 Januari 2010.

Wawancara dengan Bardi, Sutardi, Nardi, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Hafid, Sabar, Purwanto, 1 September 2009.

Wawancara dengan Hafidz (Anggota Jamaah Senior), 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Hafidz, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Hafidz, 29 Agustus 2009.

Wawancara dengan Hafidz, Jarwo, Kisnan, 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibn Hajar, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar dan Hasil FGD dengan Jamaah Aolia (Sabar, Hafidz, Purwanto), 29 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 12 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009 dan 27, 28, 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009, dan 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 24 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009.Wawancara dengan Sabar (Anggota Jamaah Senior), 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibnu Hajar, 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan Ibu Ngadino, 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Ibu Pairan, 14 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 18 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 23 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. D. Zawawi Imron, 24 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar 27 Agustus 2009. Wawancara dengan Wardoyo, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 13 Januari, 23-30 Agustus, 1-6 September, 2009, 16-17 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 15 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 18 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 29 Januari 2009, 24 Agustus 2009, 2 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibn Hajar, 31 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar (pengasuh), Hafid (jamaah senior), Purwanto (jamaah), Sabar (jamaah) dan observasi partisipan 31 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 1 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 13 Desember 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Agustus 2009, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 April 2009, 23 Juni 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Januari 2009, 2 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Januari 2010.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 16 Juni 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 Maret 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 2 September 2009

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 20 Januari 2009, 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 23 Maret 2009, 7 September 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 24 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009 saat menyertainya dalam sebuah perjalanan menuju tempat pengajian di Wonosari, Jogjakarta.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29 Agustus 2009, 18 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 29-30 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 30 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Ibnu Hajar, 4 Januari 2009, 6 Pebruari 2009, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 13 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 15 Desember 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 16 Maret 2009, 23 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 16-17 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshori, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy (pendiri "Pesan Trend" Ilmu Giri), 24 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 12 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 13 Januari 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 15 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 16 Januari 2009, 18 Januari 2009, 3-4 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy Ch, 22 Pebruari 2009, 17 Maret 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 11 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 12 Januari 2009, 13 Maret 2009, 24 Juni 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 12-13 Januari 2009

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 14 Januari 2010.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 15 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 16 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 16 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Januari 2009, 21 Maret 2009, 7 September 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 17 Maret 2009, Robi Mustofa, 18 Maret 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 19 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 23 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 23 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 24 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 25 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshoriy, Sutardi, Bardi, Nardi, Ngadino, Pairan, dan Wardoyo, 19 Januari 2009, 13 Maret 2009,

Wawancara dengan KH. Nasruddin Anshory, 13 Januari 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan KH. Nasruddin Ansori, 14 Desember 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriey, 16 Maret 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy Ch., 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy pada 25 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy, 16 Desember 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy, 23 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshoriy, 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Nasrudin Anshory Ch, 17 Januari 2009.

Wawancara dengan KH. Zawawi Imron, 23 Maret 2009.

Wawancara dengan Khafid (Santri Senior), 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan Kholil (tamu KH. Ibnu Hajar), 23 Juni 2009.

Wawancara dengan Kyai Ahmadun, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Kyai Ibnu Hajar, 17 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 21-22 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Kyai Nasruddin Anshoriy, 21-22 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Kyai Robi Musthafa, 29 Mei 2009.

Wawancara dengan Muhafid dan Badar, 12 Desember 2009.

Wawancara dengan Muhafid, 19 Januari 2010.

Wawancara dengan Muhafid, 2 September 2009.

Wawancara dengan Muhafid, 23 Januari 2009.

Wawancara dengan Muhafid, 28 Agustus 2009.

Wawancara dengan Muhafid, Badar, Slamet, dan Sabar, 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Nardi (Kepala Dukuh Nogosari yang juga Jamaah Ilmu Giri), 23 Maret 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan Nardi Harjowinoto (Kepala Dusun/Jamaah Pesan Trend Ilmu Giri), 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Nardi Harjowinoto, 12 Nopember 2009.

Wawancara dengan Nardi Harjowinoto, 23 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Nardi Notosudarsono, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Nardi, 23 Januari 2009.

Wawancara dengan Nardi, Bardi, dan Sugito, 19 Maret 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 10 Januari 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Anshoriey, 10 Januari 2009; 27 Maret 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Anshoriy, 23 Januari 2009, 17 Maret 2009, 21 Oktober 2009. *Focuss Group Discussion* dengan Jamaah Ilmu Giri, 25 Januari 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Anshoriy, 27 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Ansoriey, 17 Januari 2009.

Wawancara dengan Nasruddin Ansoriy, 24 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Nasruddin, 24 September 2009.

Wawancara dengan Ngadino, 11 Januari 2010.

Wawancara dengan Ngadino, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Ngadino, 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Pairan dan Ngadino, 14 Januari 2010.

Wawancara dengan Pairan Notosudarsono, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Pairan, 14 Maret 2009.

Wawancara dengan Pairan, 19 Januari 2009.

Wawancara dengan Pairan, 29 Agustus 2009.

Wawancara dengan Purwanto (Anggota Jamaah), 31 Agustus 2009.

Wawancara dengan Purwanto, 27 Agustus 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan Purwanto, Hafid, Sabar, 1 September 2009.

Wawancara dengan Puwanto, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Robbi Musthofa, 21 Nopember 2009.

Wawancara dengan Robbi Mustofa, 7 Desember 2009.

Wawancara dengan Robi Musthofa, 16-18 Januari 2009.

Wawancara dengan Robi Musthofa, Bardi, dan Pairan, 20 Januari 2009, 14 Maret 2009, 22 Agustus 2009.

Wawancara dengan Robi Mustofa dan Wardoyo, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Robi Mustofa, 19 Januari 2009.

Wawancara dengan Robi Mustofa, 2 Nopember 2009.

Wawancara dengan Sabar (Jamaah), 24 Agustus 2009.

Wawancara dengan Sabar, 23 Agustus 2009.

Wawancara dengan Sabar, 25 Agustus 2009.

Wawancara dengan Sabar, 27 Agustus 2009.

Wawancara dengan Sabar, 5 Maret 2009.

Wawancara dengan SL, 2 September 2009.

Wawancara dengan Slamet (Jamaah), 24 Agustus 2009.

Wawancara dengan Slamet (pengembara spiritual), 25 Agustus 2009.

Wawancara dengan Subardi, Wardoyo, Paniran, dan Nardi, 13 Januari 2009, 23 Agustus 2009, 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Sugito dan Waluyo, 19 Maret 2009.

Wawancara dengan Sugito, 13 Maret 2009,

Wawancara dengan Sugito, 16 Januari 2009.

Wawancara dengan Sugito, 23 Januari 2009 dan 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Sugito, 24 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sugito, Nardi, Ngadino, Pairan, 15 Maret 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan Sumarsih pada 16 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi (Jamaah), 23 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi dan Nardi Hardjowinoto, 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Sutardi pada 22 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 12 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 12 Nopember 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 13 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 15 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 16 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 17 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 18 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 20 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 22 Januari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 23 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 25 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 25 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 26 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 27 Maret 2009.

Wawancara dengan Sutardi, 6 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Sutardi, Nardi, 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Sutardi, Wardoyo, Ngadino, 23 Maret 2009.

Wawancara dengan Tukir, Waluyo, dan Sugito pada 23 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Waluyo, 26 Februari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo (Jamaah), 30 Maret 2009.

SPS UIN JAKARTA

Wawancara dengan Wardoyo dan Ngadino, 14 Maret 2009.

Wawancara dengan Wardoyo dan Robi Mustofa, 13 Januari 2010.

Wawancara dengan Wardoyo, 12 Januari 2010.

Wawancara dengan Wardoyo, 13 Januari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 13 Juni 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 13 Maret 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 16 Januari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 16 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 17 Januari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 20 Januari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 25 Pebruari 2009.

Wawancara dengan Wardoyo, 25 Pebruari 2009.

Wawancara kepada Ibnu Hajar, 30 September 2009.

SPS UIN JAKARTA

BIODATA

Suwito NS., M. Ag, terlahir di Kudus, 24 April 1971. Lulus S.1 dari Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang (1995) dengan skripsi *al-Dirāsah* al-Nasyīin *fī Ta'līm al-Lughah al-'Arābīyah lil Marhalah al-Nihāīyah min Nāhiyah al-Maddah wa al-Tharīqah*, dan S.2 dicapai dari IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1999) dengan tesis *Transformasi Sosial; Kajian Epistemologis Pemikiran Ali Syariati*. Selain pendidikan formal, dia juga pernah nyatri di Ponpes Yanbuul Quran (Mbah Arwani) Kudus 1987-1999, dan Ponpes Tasywiquth Thullab (Kudus) 1989-1990. Pernah mengaji di bawah asuhan KH. Hasan Mangli Magelang, serta hingga kini turut mengikuti *mujāhadah* di bawah bimbingan *mursyid* spritual Habîb Abū Bahā' al-Dīn Muḥammad Luthfi ibn Hāsyim ibn Yahyā (Ḥabîb Luthfi) Pekalongan, Jawa Tengah.

Karya-Karya (Buku), adapun karya dalam bentuk adalah *Transformasi Sosial; Kajian Epistemologis Pemikiran Ali Syariati* (2004), *Mencoreng Wajah Tuhan* (2005), *Shalat Khusyu di Tempat Kerja* (2006). *Rabiah Cintailah Aku* (Antologi Cerpen) (2007). *Islam Kejawan: Sistem keyakinan dan Ritual Anak Cucu Ki Bono Keling* (2008), *Islam dalam Tradisi Begalan* (2008). *Model Pengembangan Ekonomi Pesantren* (2010).

(**Editor buku)** adapun buku-buku yang dieditorinya adalah, *Pendidikan Perempuan,* Drs. M. Roqib, M. Ag. (2003), *Menghidupkan Sunnah Nabi.* Suraji, M.Ag. (2005), *Melerai Hadits-Hadits yang Bertentangan.* Drs. H. Khariri, M. Ag. (2005), *Paradigma Politik NU.* Ridwan, M. Ag. (2004), *Kenabian Mirza Ghulam Ahmad,* Ida Novianti, M. Ag. (2006), *Wacana Dakwah Kontemporer*, Abdul Basit, M. Ag. (2006), *Hadits-Hadits Bulughul Maram* (2006). *Kera Berdasi,* Suparjo MA (2007). *Teori-teori Dakwah Antar Pesonal* (2008), *Susahnya Orang Kaya Masuk Surga* (2008).

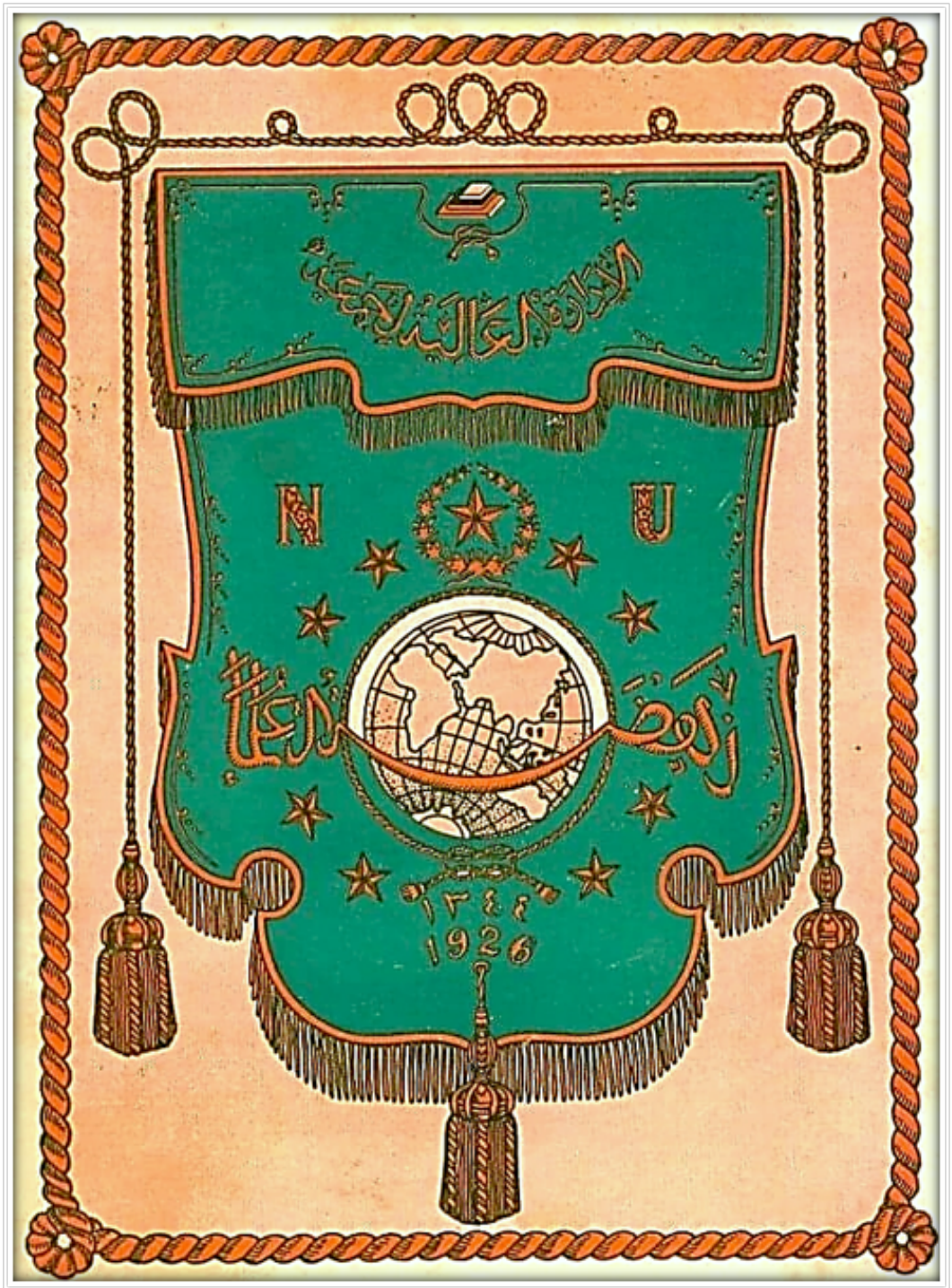
(Film), sedangkan film-film yang pernah digarap adalah *Sinetron Oh… Sinetron* (Dokumenter) (2005), *Komunitas Pengemis Krumput* (Dokumenter) (2006), *Islam Blangkon* (Dokumenter), (2007). **(Artikel),** di antaranya "Pemikiran Islam Modern tentang Transformasi Sosial" dalam Jurnal *Penelitian Agama* No. 1, Vol. 1 Tahun 2003, "Eksistensi *Kasab* menurut Abd Jabbar", dalam *Ibda* ' Vol. 1, No. No. 1 Th. 2003, "Konsep Insan Kamil menurut Al-Jili" dalam *Ibda'* No. 2 Vol. 2 Tahun 2004., "The Art of Memory dan Estetika Pembelajaran (Implementasi *Mnemonic* dalam Pembelajaran Bahasa Arab" tahun 2005, "Aplikasi Teori Asosiasi dalam Pembelajaran Bahasa Arab (Materi *Naat dan Man'ut*) dalam *Insania* Vol. 10 Tahun 2005, "Slametan dalam Kosmologi Jawa", dalam *Ibda* No.2 Vol 4, tahun 2006.

Di samping itu, dia juga melakukan puluhan penelitian dalam kurun waktu 4 tahun, di antaranya, *Kesadaran Berzakat Masyarakat Panturan dan Dataran Tinggi Dieng* (2003), *Pemberdayaan Pesantren At-Taujieh al-Islamy* (PAR) (2004). *Pendidikan Kewarganegaraan* (2005), *Pemberdayaan Pengemis Krumput*

(PAR)(2006), *Islam dalam Tradisi Begalan* (2007), *Islam Blangkon* (2007), *Model Pengembangan Ekonomi Pesantren* [Litbang Depag], (2007), dan yang terakhir adalah penelitian kolaborasi antara peneliti Indonesia dengan peneliti asing yaitu Greg Fealy (Australia) dan Mersija Maglajlic (Bosnia) tentang *The Polical Economic of Local Shari'ahization in Indonesia* (2007) tergabung dalam wadah Australia Indonesia Governance Research Partnership (AIGRP), *Etika Lingkungan (Ecological Ethics) dalam Kosmologi Sufi (Pandangan al-Ghazali dan Ibn 'Arabi)* (2009). Teknik *Tazkiyat Al-Nafs* Dalam Tradisi Sufi (Studi tentang Kontekstualisasi Konsep *Maqāmāt* dan *Ahwāl* menurut Muhammad Zuhri dan Muhammad Luthfi) (2010)

Di lembaganya, STAIN Purwokerto atas inisiatifnya dia mendirikan beberapa lembaga di antaranya di bawah bimbingan Deddy Mizwar dia mendirikan *STAIN Purwokerto Film and Animations Studio* (2005), Institute for Excelling Teaching Staff (IETS) (2004), lembaga penerbitan STAIN Press (2003), dan Toko Buku Raja Diskon STAIN Purwokerto (2004). Dia juga pernah mendapat penghargaan tertinggi di lembaganya yaitu Dosen Award tahun 2005, sekarang tinggal bersama istri dan ketiga anaknya di Perum Griya Satria 2 Blok K. 16 Kalisari Purwokerto Jawa Tengah, dengan nomor HP 08122739120, atau email kaldera2006@yahoo.com atau facota2000@gmail.com.

OOOOO


الإدارة العالية لجمعية
N
U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI

PURWOKERTO – INDONESIA

Eko-Sufisme

Buku ini menemukan jawaban bahwa konsep eko-sufisme [illegible] bertumpu pada pemahaman tentang sistem wujud. Sistem wujud dalam konsepsi kedua jamaah memiliki [illegible] dinamis keseluruhan. Artinya, wujud semesta bergerak mulai dari yang paling sederhana menuju menjadi lebih sempurna. Kualitas [illegible] ditentukan oleh kualitas sebelumnya. Artinya, manusia tidak akan berkualitas baik jika keberadaan wujud lain pada tahapan sebelumnya (mineral dalam tanah, tumbuhan, dan hewan) berkualitas buruk. Pemahaman terhadap sistem wujud secara spiritual akan mengantarkan pada seseorang menjadi lebih dekat dengan Penciptanya, dan menjadi lebih arif dalam bersikap.

Dalam eko-sufisme, ada proses dinamik pada diri manusia yang tujuan akhirnya cenderung memunculkan proses dinamik untuk keselamatan diri dan lingkungannya. Proses dinamika diri dalam eko-sufisme bercorak integratif, yakni humanistik-teosentris (*[illegible]*). Dinamika diri bergeser dari zona yang berpusat pada diri (egoistik) ke wilayah zona bersama (komunalistik), yakni [illegible] secara ilahiyah, insaniyah, dan alamiyah. Artinya, perilaku manusia harus [illegible] (mendapat ridho) Tuhan dan berorientasi membuat selamat ([illegible]) pada semesta alam, yang terdiri 1) manusia lain [illegible] dan 2) lingkungan atau [illegible] ([illegible]).

Modal sosial (*social capital*) dan modal spiritual (*spiritual capital*) yang dimiliki kyai menjadi faktor penting dalam proses [illegible] berlingkungan. [illegible] Kepatuhan sosial menjadi [illegible] lingkungan. Dalam proses [illegible] makna baru dari simbol-simbol dalam [illegible] yang [illegible] lakukan.

Diterbitkan dan dicetak oleh:
STAIN PRESS
[illegible]
ISBN [illegible]